F. H. R. v. Frank's Gotteslehre

und deren

erkenntnistheoretische Voraussetzungen.

Inaugural-Dissertation

verfaßt und der

hohen philosophischen Fakultät

der

kgl. bayr. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

am 8. Dezember 1899

von

Friedrich K. E. Weber
aus Neuendettelsau.

ACAD. LUDOVIC. MAX. BIBL.

Naumburg a. S.
Druck von Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.)
1900.

Dem Andenken v. Franks

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549806_0135

Die folgende Erstlingsschrift ging hervor aus der Beschäftigung mit den Schriften des Erlanger Theologen v. Frank. Die Wahl des Themas erfolgte im Einvernehmen mit Herrn Prof. Dr. Stölzle zu Würzburg; demselben wird hiermit für seinen wohlwollenden Rat bei der Anlage dieser Arbeit der ehrerbietigste Dank ausgesprochen. Durch Entschließung der hohen philosophischen Fakultät vom 12. April 1900 wurde dem Verfasser gestattet, nur einen Teil seiner Abhandlung als Promotionsschrift einzureichen, das Ganze aber auf anderem Wege zu veröffentlichen.

I. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen.

a) Das Verhältnis der ersten beiden Systeme zu einander.

Franks Standpunkt gegenüber den allgemeinen Fragen des Erkennens findet man ausführlich dargelegt in seinem originellen „System der christlichen Gewißheit".

Mit Ritschl erkennt er es als ungehörig, der Dogmatik „Prolegomena" vorauszuschicken, wodurch anerkannt werde, daß die Glaubenslehre nach seiten der Vergewisserung ihres Inhaltes Voraussetzungen mache, welche sie durch sich selbst nicht zu begründen vermag. So ergab sich ihm die Notwendigkeit eines selbständigen Systems der christlichen Gewißheit, in welchem erst der Glaubensstandpunkt begründet werden sollte, ehe die Dogmatik den Glaubensinhalt nach seiner ganzen Fülle darlegen könnte; und zwar sollte diese „geistliche Sinnenlehre" (S. d. chr. W. I, 8), ähnlich der physiologischen Sinnenlehre, nicht nur die geistlichen Organe für sich, sondern zugleich den allmählichen Eintritt der geistlichen Realitäten unter die christliche Gewißheit, den „phänomenologischen Prozeß" der Vergewisserung darstellen (S. d. chr. G. I, 398).

Dabei ist Franks Absicht nicht, die eigenartige Gewißheit des Christen auf allgemeingültige Sätze zu fundieren und so Schritt für Schritt zu gewinnen. Sie wird vielmehr nach ihrem vollen Inhalt vorausgesetzt[1]) und will nur nach Grund, Werden und Beziehungen wissenschaftlich — „spekulativ" — erkannt, „in das theologische Be-

[1]) W. I, 2 „Man muß in der christlichen Wahrheit stehen, um sie zu erkennen"; vgl. G. I, 4, 12 (vgl. §§ 1—4).

wußtsein erhoben werden". Gerade bei dem derzeit wogenden Kampfe um die Berechtigung der fundamentalen christlichen Prinzipien soll dabei das Verhältnis der letzten Gründe der christlichen Gewißheit zu denen der natürlichen bestimmt werden. Gleichwohl hat Franks erstes System mit Apologie nichts zu thun. Denn während diese Schwerpunkt und Schranke ihrer Thätigkeit darin hat, in Schwankenden und Beunruhigten die christliche Gewißheit zu festigen und an Gegnern „höchstens propädeutisch" [1]) zu wirken, so bezweckt das S. d. chr. G. „die wissenschaftliche Selbstaussage im Sinne christlicher Gnosis, zum Zwecke einer Rechenschaft über sich selbst und des Nachweises der Berechtigung des eigenen Standpunktes für sich selbst", es gibt die Antwort auf die Frage: Warum glaubst Du?, doch nicht auf die von außen, sondern vom gläubigen Subjekt selbst gestellte Frage.[2])

Was ist nun die Norm für die Richtigkeit dieser subjektiven Vergewisserung? Frank antwortet: Eben die Gewißheit! — im letzten Grunde „das Gefühl absoluter Befriedigung". Im Vollbesitz seiner eigenartigen Gewißheit vergewissert sich der Christ nach rückwärts erkenntnismäßig dieses seines Besitzes.

Das Verhältnis des Systems der christlichen Gewißheit zu dem der christlichen Wahrheit, d. h. der Dogmatik, ist dann folgendes: Jenes verfährt analytisch, dieses synthetisch, jenes geht von den erfahrenen Wirkungen aus rückwärts zu den Kausalitäten,[3]) dieses stellt die auf solche Weise konstatierte Reihe der Kausalitäten in ihrem Ansichsein dar und weist auch dem Subjekt seine Stelle in deren Mitte an; dort werden die Realitäten successiv nach dem Prinzip des Organismus entwickelt, hier in anderer Reihenfolge als koexistent dargestellt; jenes ist das System des Lebens, dies das der Erkenntnis; dort folgen die Glaubensrealitäten von unten nach oben, hier von oben nach unten (W. I, 10). So wird auch die Behandlung der Gotteslehre in beiden Systemen verschieden sein. Dort wird dargelegt, worin der Christ als solcher den Grund der vorhandenen Gewißheit von dem Dasein des lebendigen persönlichen

---

[1]) G. I, 23.

[2]) aliquatenus intelligere veritatem, quam credit et amat cor meum.

[3]) S. Vademecum S. 305.

Gottes habe; die Dogmatik dagegen setzt diese Vergewisserung voraus und will im Sinne des theologisch gebildeten Christen eben diese spezifisch christliche Gewißheit inhaltlich nach allen Seiten, biblisch, dogmenhistorisch und „dialektisch" darlegen.

Mit der „eigenartigen zentralen Genesis" der christlichen Gewißheit ist „zugleich ihre Erstreckung auf den zu verbürgenden Wahrheitsgehalt gesetzt". Und zwar sind es drei konzentrische Kreise, in welche sich Franks erstes System gliedert: 1. die christliche Gewißheit an sich, über deren Grund und Recht allein das christliche Subjekt, keine äußere Autorität, zu urteilen kompetent ist, 2. eben diese christliche Gewißheit in ihrer Erstreckung auf den Komplex der Glaubensobjekte; dabei verhält sich der erste Kreis zum zweiten nicht wie die Form zum Inhalt, sondern wie Unmittelbares zum Mittelbaren, 3. die so erfüllte Gewißheit in ihrem Verhältnis zu den Objekten des natürlichen Lebens. Diese Selbstentfaltung der christlichen Gewißheit ist überall begleitet von den einschlägigen Gegensätzen des Rationalismus, Pantheismus, Kritizismus (Baur, Strauß ꝛc.) und Materialismus.

Der dritte Kreis kommt für unseren Zweck nur gelegentlich in Betracht. Außer dem zweiten muß der erste eingehendere Berücksichtigung finden, da er eine Art Erkenntnistheorie enthält. Es läge nahe, der Eigenart Franks dadurch gerecht zu werden, daß wir den Aufbau seiner Gotteslehre zuerst ganz nach dem System der christlichen Gewißheit aufzeigten und dieser Darstellung gewissermaßen eine zweite folgen ließen, die auf Grund des anderen Systems und der übrigen Schriften unseres Theologen jene ergänzte. Allein der Einheitlichkeit wegen und zur Vermeidung sonst unvermeidlicher Wiederholungen wird es sich mehr empfehlen, die gesonderten Darstellungen der Gotteslehre beider Systeme zwar nicht zu verschmelzen, aber zu verbinden.

b) Prinzipienlehre.

Frank legt (S. d. G. I, 54—91) seine Anschauungen über „das Wesen der Gewißheit im allgemeinen" dar, um dann deren formale Gleichheit und materielle Unterschiedenheit gegenüber der „spezifisch christlichen Gewißheit" (92—134 positiv, 155—191

polemisch) zu erweisen. Er selbst rechnet sich zu den Realisten, ohne einem „naiven Empirismus“ zu huldigen; daß aber L. Staehlin, Knittel u. a. nicht ganz ohne Grund seine Verhältnisbestimmung von Erkennen und Sein kantisch nennen,[1]) wird sich jedem aufdrängen, der Franks Ausführungen folgt.[2])

Die Betrachtung der natürlichen Gewißheit behufs des Nachweises ihrer formalen Übereinstimmung mit der christlichen Gewißheit muß nach Frank vom Standpunkte der letzteren aus erfolgen, bildet doch nach eben dieser christlichen Gewißheit das *christliche* Ich des Christen den Mittelpunkt seines gesamten menschlichen Seins. Ja, sollte sich ein Dualismus zwischen natürlicher und geistlicher Gewißheit fühlbar machen, so ist derselbe im Sinne der letzteren zu überwinden.[3])

Frank schließt daher: Der Christ ist Realist gegenüber den geistlichen Objekten, *also* auch gegenüber der physischen Welt. Er gibt dem gemeinen Bewußtsein von der Existenz und bestimmten Qualität der Dinge recht. „Für uns Christen ist die realistische Hypothese, mag man dabei immerhin nicht über dieses ‚als ob‘ hinwegkommen, entschieden; ich glaube auch, daß sie sich, natürlich nicht in dem schlecht-sensualistischen Sinne, immer auch für die natürliche Erkenntnis als die vorzüglichere bewähren wird.“ Frank gibt zu bedenken, daß die Erklärung der angenommenen Wechselbeziehung immer dieselbe bleibe, gleichviel ob man den vorgestellten Objekten an sich seiende Realität zuschreibt oder nicht. Die Frage, was es um das An-Sich der Dinge sei, ist müßig. Ein Objekt wird thatsächlich erst dadurch zum Objekt, daß das Subjekt dasselbe für sich setzt; erkannt wird ein Ding überhaupt nur als Ding für uns. Woher nun doch das Interesse, ja die innere Nötigung, dem Objekt eine Existenz an und für sich zuzuschreiben? Das macht die Unfreiheit, wonach wir Objekte außer uns setzen müssen, deren Beschaffenheit sich uns zugleich aufdrängt.

---

[1]) S. G. I, 59.

[2]) Trotz Franks Erklärung: „diesen (Kants) Dualismus haben wir als einen Todfeind des Glaubens und der Theologie zu bekämpfen“ (Vadem. 262).

[3]) Vgl. Vademecum 221: „jene Thatsachen des geistlichen Lebens sind es, von denen nun unsere menschliche Subsistenz bedingt ist, und die wir darum viel weniger aufzugeben im stande sind als die natürliche Gewißheit“.

Gewißheit ist der Zustand des erkennenden Subjektes, des Objektes inne zu sein als des Seins selbst, als der Wahrheit, als dessen, was es ist, abgelöst vom Schein[1]) — es gibt nur objektive Gewißheit.[2]) Die Objektsetzung ist ein Korrelat jeder Gewißheit, auch der „irrenden", auch der Gewißheit des Skeptikers, die Gewißheit umfaßt eine Realität.

Kann es sich nur um ein Für-uns-sein der Dinge handeln, so sind sie doch keineswegs Figmente des Subjektes. Sondern es ist eben das Wesen der Dinge, für uns zu sein; darin besteht ihre Realität: „Wir meinen die Realität dieser für uns seienden Objekte so ernstlich, daß wir ihr an sich seiendes Wesen eben in die Bestimmtheit setzen, für uns zu sein, und daß der Gedanke des Figments völlig ausgeschlossen ist" (G. I, 65). Das ist der beherrschende Gesichtspunkt der Frankschen Spekulation: Die Welt ist auf den Menschen angelegt, ist für ihn da; was er daher am Objekt hat (vgl. G. I, 437; II, 310 ff.), das ist des Objektes Wesen. Ob es sein ganzes Wesen ausmacht, kommt dabei nicht weiter zur Erörterung. Anderseits lesen wir wieder (vgl. Lotze): „Den Wert eines Dinges bemessen wir nach dem, was dahinter ist, was seine Realität ausmacht, und unsere Erkenntnisse von der Realität der Dinge nehmen immer eine Richtung auf den Wert, den sie für uns haben" (G. I, 93), auf die „praktische" Wahrheit unserer Vorstellungen (G. II, 311, 377 im Anschluß an Helmholtz).

Zunächst ist es ein leidentliches Affiziertwerden des Subjektes durch das betreffende äußerliche oder innerliche, sinnliche oder geistige Objekt. Wir sind zunächst unfrei, indem die Objekte ihr Sein und ihre Qualitäten in Form von Eindrücken uns aufdrängen. Der empfangene Eindruck ist für uns das Maß eines Dinges; der Inhalt des Eindruckes ist Inhalt des Dinges. Anderseits erscheint uns das Objekt nicht in purer Objektivität, sondern immer nur nach Maßgabe des Organes, welches uns den Eindruck vermittelt. Wie ist es aber überhaupt möglich, daß sich durch Vermittlung der

---

[1]) Vgl. W. I, § 2 über Sein und Schein; auch der Schein ist nicht leerer Schein, sondern der mit dem Wesen erfüllte Schein, dessen Schein er ist.

[2]) Thatsachen sind mit Erscheinungen identisch, z. B. der Sonnenaufgang und Untergang ist Thatsache wie Töne und Farben; ihre Zurückführung auf Drehung, Reflex ꝛc. ist nur Erklärung, nicht Berichtigung (s. W. I, 17 ff., 358).

Sinne die Außenwelt in uns „widerspiegelt"? Frank gibt die für ihn einzig mögliche Antwort: es besteht eine wie immer zu erklärende Gleichartigkeit zwischen Objekt und Subjekt, d. h. den Organen des Subjektes. Und er (Frank) gerät aus der Erörterung des Erkenntnisproblems ins Gebiet der Metaphysik, wenn er sagt: in der Wahrnehmung werden Objekt und Subjekt gewissermaßen eins, nicht identisch, aber sie erweisen sich als nicht disparat; so beweisen Monismus und Dualismus ihr relatives Recht. Das Objekt tritt ein in die Perzeption des ihm „homogenen" Subjektes unter der Bedingung und demnach unter der Schranke, welche das aufnehmende Organ zieht; dabei entsprechen den verschiedenen Seiten des Objektes konforme Organe des Subjektes. Und diese Homogeneität geht noch über das einzelne Objekt hinaus: „Die Bedingungen der Existenz innerhalb der objektiven Welt sind identisch mit den Bedingungen der Existenz innerhalb der subjektiven", „dort wird das Sein und Werden von Ideen getragen und durchdrungen, welche den Ideen des Subjektes konform sind". [1]) Frank nennt das korrespondierende „Rationalität". Die Normen unseres Anschauens und Denkens bestimmen auch das objektive Sein — der bekannte Gedanke Schellings, Hegels u. a. [2])

Die Summe der im Subjekt sich ablagernden Eindrücke bildet die Erfahrung; die einzelne Erfahrung kommt zu stande durch unmittelbaren Kontakt des Objektes mit dem Subjekt, weshalb es auch unbewußte Erfahrung gibt.

Das gesamte Material der Erfahrung bildet die Grundlage der Erkenntnis, d. h. der Fassung des erfahrenen Seins (s. o.) in den Begriff als das denkend geschaffene Nachbild des Objektes. Bei der oben erwähnten korrespondierenden Rationalität in Denken und Sein vermag die Erkenntnis sich des Einzeldinges völlig nach Zusammenhang und Bedingungen zu bemächtigen. [3]) Ja vermöge der weitgehenden Gleichartigkeit zwischen Objekt und Subjekt kann die Erkenntnis der Erfahrung vorauseilen: von bestimmten, aus der Erfahrung gewonnenen Begriffen ausgehend kann sie ein System

[1]) S. Gew. I, 70.

[2]) S. A. Drews, die deutsche Spekulation seit Kant, S. 91.

[3]) Vgl. W. I, 3 nach den „bedingenden Kräften seines Daseins und Soseins".

von Begriffen konstruieren, denen es Realität zuschreibt, auch ohne sie im einzelnen an der Erfahrung geprüft zu haben. Es ist also die Erkenntnis nicht immer ein Nach-Denken, sie kann vielmehr auch durch vorandenkende Kombination, durch Analogieschluß zu stande kommen. So wird bei lückenhafter oder einseitiger Erfahrung das Fehlende durch Hypothesen ergänzt, besonders wenn sich die Erkenntnis auf umfassende Gebiete richtet.[1])

Das Innewerden der Übereinstimmung des Seins mit dem Begriff oder der Erfahrung mit der Erkenntnis ist die Gewißheit. Die Vergewisserung geschieht unwillkürlich und unbewußt,[2]) ist verbunden mit dem Gefühl des Ausruhens in dem vollzogenen Prozeß der Wahrnehmung und Erkenntnis. Soll freilich das Subjekt Thatsache und Begriff vergleichen können, so muß es zugleich produktiv, indem rezeptiv, sein, muß — wie oben ausgeführt — die Erfahrung der Erkenntnis immer voraus, wenn auch nicht notwendig parallel gehen (G. I, 75). Völlige Gewißheit wird also da eintreten, „wo der empfangene Eindruck ein nach allen Seiten bestimmter ... darum sich stetig gleichbleibender, in die Erkenntnis übergegangen ist; wo ferner der Begriff, welchen die Erkenntnis daraus gewonnen, als vollkommen durchsichtiger, d. h. den Bedingungen der subjektiven Erkenntnis entsprechender, in einen widerspruchslosen Zusammenhang sich einordnet, und wo schließlich das wahrnehmende und erkennende Subjekt beim Innewerden dieses Verlaufes nirgend auf einen Zwiespalt stößt, sondern in dem Innewerden, dem Gefühle und Bewußtsein seines in sich kongruenten Charakters ausruht" (G. I, 81). So ist uns etwa ein Erlebnis gewiß, wenn die Kongruenz des Erkenntnisbildes mit dem nachdauerndem Erfahrungseindruck uns zum Bewußtsein kommt.

Mangelt es an einem der genannten Stücke, so tritt „irrende Gewißheit" ein. Im übrigen sind kraft sonstiger Gewißheit auch Widersprüche zu ertragen. Die Wucht der Thatsachen präponderiert gar manchmal über der Klarheit der Erkenntnis: Was ich immer

---

[1]) Vgl. auch Vadem. S. 248 „auf allen Gebieten der Erfahrung ist die Weise dieses Vordringens zulässig und geboten".

[2]) Daher vertauschte Frank den Ausdruck „Bewußtsein der Übereinstimmung" in der 2. Aufl. mit dem obigen, um den Gedanken an bewußte Reflexion anzuschließen.

aufs neue in seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit erfahre, ist mir gewiß trotz der schmerzlich empfundenen Unfähigkeit, ihm im Ganzen seine Stellung anzuweisen.

Die Gewißheit des einzelnen hat ihren Halt und ihre Norm an der Gewißheit des generellen Subjektes, lebt durch den Organismus des Geschlechtes.[1]) Das Subjekt stellt sich unwillkürlich auf die Linie der anderen Subjekte, es glaubt der Erfahrung der anderen, nachdem es deren Glaubwürdigkeit erfahren, nimmt teil an einem Fond von Gewißheit, der nicht immer von neuem geschaffen zu werden braucht, „in den man eintreten und den man handhaben kann" als den eigenen.[2]) Will freilich im einzelnen Falle, etwa in wissenschaftlichen Fragen, das Subjekt an seine unmittelbare Gewißheit die mittelbare des „erweiterten Subjektes" anknüpfen, so ist eine weitgehende Gleichartigkeit der erkennenden Subjekte nötig: moralische Zuverlässigkeit, gleich lebendiges wissenschaftliches Gewissen. Auch einseitige Gewissenhaftigkeit kann zu irrender Gewißheit führen.

Alle Erfahrungs- und Erkenntnisakte des Menschen sind einheitlicher Art, sofern, was von ihm erfahren wird, auch von ihm erkannt wird; darum ist die Entstehung der christlichen Gewißheit formell die gleiche wie die der natürlichen.

Auch sie entsteht aus der Anerkennung eines außerhalb des Subjektes vorhandenen Objektes, die hier mit noch größerer Energie stattfindet als dort. Es ist dem christlichen Subjekt Lebensinteresse, z. B. Gott als objektive Realität zu setzen. Weiß doch selbst der gottentfremdete Mensch, daß Gott sich ihm offenbart, daß er Gottes Gedanken fassen kann; vollends Christ geworden weiß sich der Mensch „aus der schlechten Wirklichkeit seines Menschenwesens zu dessen Wahrheit hindurchgedrungen und so thatsächlich geworden, was er an sich war und sein sollte". Die geistlichen Realitäten sind dem Menschen, dem finitum capax infiniti, zugänglich; folglich, schließt Frank, ist das menschliche Subjekt jenen homogen. Auch die dort erkannte Wechselwirkung zwischen Objekt und Subjekt auf Grund an sich seiender Gleichartigkeit ist auch hier zu beobachten; doch mit

[1]) S. auch W. I, 520.

[2]) Darin sieht Frank eine Bestätigung des auch von ihm selbst (vgl. G. I, 73) vertretenen Gedankens, daß das Genus nicht bloß Abstraktion ist, sondern als lebensvolle Idee den Einzelgestalten zu Grunde liegt.

dem Unterschied, daß die Initiative der Wechselwirkung hier schlechthin den geistlichen Objekten zufällt; ja letztere wirken „in gewissem Sinne" erst die Organe der geistlichen Wahrnehmung und Empfindung durch objektive Eindrücke. An dies rein passive Empfangen schließt sich, wenn auch zeitlich ungeschieden, die Rückwirkung der geschaffenen Organe an.

Die somit besonders wichtige religiöse Erfahrung — deren Betonung Frank einen locus communis der neueren Theologie nennt — ist mehr als bloß passives Berührtwerden von den christlichen Objekten, sie wird definiert als „unmittelbarer, der erkennenden und begreifenden Thätigkeit vorangehender Niederschlag der Wechselwirkung zwischen dem christlichen Objekt und Subjekt" (G. I, 97), die bewußte oder unbewußte „Ablagerung eines Lebensrapportes im Subjekt". Vermöge der an sich bestehenden Gleichartigkeit und durch Vertiefung der Erfahrung kommt es dann zu einer „Amalgamierung des Stoffes an das Subjekt wie zu einer Umgestaltung des letzteren in die Art der Objekte", zu einem gegenseitigen Innenleben, zur Aufhebung des Dualismus ohne schlechte Identifizierung.

Ist diese christliche Erfahrung eigenartig, so ist die christliche Erkenntnis, das christliche Denken, wesentlich dieselbe Gedankenarbeit wie die des natürlichen Denkens. Die sonst geläufige Logik muß auch auf die Bearbeitung der christlichen Objekte anwendbar sein, da sie sonst überhaupt unfaßbar wären.

Auch dem schlichtesten Christen ist es Bedürfnis, seine religiösen Begriffe darauf zu prüfen, ob und inwiefern sie dem empfangenen Erfahrungseindruck entsprechen, sich also Gewißheit zu verschaffen. Die Erfahrung liefert nach Franks Meinung den gesamten Stoff der Glaubenswahrheiten, ein Material, das vom Subjekt freilich nie völlig entsprechend verarbeitet werden kann. Denn neben der Gleichartigkeit erkennt das christliche Bewußtsein die Disparität, ja Gegensätzlichkeit, neben der Thatsache des Eintritts der christlichen Erfahrungsobjekte unter die Bedingungen der menschlichen Erkenntnis jene des Gegenteils. Und zu dieser prinzipiellen Schwierigkeit kommt hier in verstärktem Maße die oben bei der natürlichen Vergewisserung konstatierte: Auf Hoffnung erst künftiger Durchsichtigkeit des Zusammenhanges und Lückenlosigkeit des Systems muß die Erkenntnisthätigkeit kombinierend die Lücken der Erfahrung ausfüllen, in der Zuversicht,

daß der Denkprozeß im Subjekt dem Werdeprozeß in den Objekten konform sei.

Soll nun aber gemeinsame[1]) *christliche* Gewißheit zu stande kommen, so ist dazu eine gleiche sittliche Stellung *sonderlicher Art* notwendig; dieselbe bezeichnet den materiellen Unterschied christlicher und natürlicher Gewißheit neben ihrer formellen Ähnlichkeit. Dieser materielle Unterschied des christlichen Vergewisserungsprozesses besteht vor allem darin, daß ihm eine ganz bestimmte sittliche Erfahrung zu Grunde liegt.

Sittliche Erfahrung überhaupt nötigt sich dem Organ sittlicher Wahrnehmung ebenso auf, wie die sinnlichen Realitäten den Organen sinnlicher Wahrnehmung sich aufnötigen. Dies Organ wird der betreffenden sittlichen Ideen inne, bildet gleichsam die „Resonanz, kraft deren die sittlichen Schwingungen von dem Gebiete der objektiven Realitäten her in dem Subjekt wiedertönen". Dabei kommt hier der Faktor der sittlichen Freiheit zu ungleich höherer Bedeutung als dort. Infolge der Unmittelbarkeit der das Subjekt als Person angehenden sittlichen Erfahrung eignet ihr eine besondere Festigkeit, jedoch nicht Allgemeinheit und Notwendigkeit: eben bei der betonten Freiheit des reagierenden Subjektes ist die Skala des sittlichen Sensoriums[2]) groß.

Vollends partikular ist die sonderliche sittliche Erfahrung des Christen. Knüpft sie auch an die natürlich-sittliche Erfahrung an, so ist sie doch von Haus aus dem natürlichen Menschen notwendig fremd. Das soll aber nicht heißen, daß sie zufällig, für die Person des Menschen irrelevant sei; sie beansprucht vielmehr seinen absoluten Wert zu bestimmen, ihn erst zum wahren Menschen[3]) zu machen. Darum ist ihr gegenüber der Mensch verantwortlich, und ist ihr Besitz von größter Festigkeit. Sie bedeutet nicht weniger als eine Verlegung des Schwerpunktes der ganzen Persönlichkeit auf ein neues Gebiet, von dem aus alle bisherige anders geartete Gewißheit als irrende durchschaut wird.

---

[1]) Auch G., Vorwort z. 1. Aufl., V.; häufig bei Fr. der Ausdruck „Gemeindeerfahrung".

[2]) Dasselbe ist aber kein individuelles Talent; die sittliche Verantwortung ist allgemein.

[3]) Ein bei Fr. oft wiederkehrender Gedanke; vgl. O. Pfleiderer, Gesch. d. prot. Theol. S. 183 f.

Diese seinen Lebenszweck schlechthin umgestaltende Umwandlung, die doch zugleich Selbstgewinnung ist, hat der Gläubige erfahren als Einsetzung eines neuen Ich in ihm. Dies von außen an ihn herangetretene und von außen unterhaltene Erlebnis ist zu bezeichnen mit dem Doppelnamen der Wiedergeburt und Bekehrung, — zwei Namen für das eine innere Erlebnis: jene die passive, diese die aktive Seite bezeichnend; diese ist jener untergeordnet, sie im Namen der Person bejahend. Durch die Wiedergeburt wird das Ich in den Stand gesetzt, sich zu der erfahrenen, neuen sittlichen Idee zu bekennen, sich zu bekehren. An dem Kampf, unter welchem dieser Prozeß vor sich geht, merkt der Christ, daß es ein reales Erlebnis ist und darum ist die Anneignung dieses neuen Erfahrungsinhaltes eine um so innigere. Die sittliche Berechtigung und Normalität dieser Umwandlung bewährt sich in dem „Bewußtsein der Kongruenz des sittlichen Bedarfes vor der Umwandlung mit dem sittlichen Empfang in derselben". Die Größe des Empfanges läßt erst die wahre Tiefe des Mangels erkennen und damit kombiniert sich sofort das Bewußtsein: dieser Empfang deckt nicht nur den so erkannten Mangel, sondern verbürgt auch, ihn forthin zu decken.

Das Subjekt hat natürlich das Bedürfnis, diese ethische Erfahrung sich auch intellektuell gegenständlich zu machen. Die absolut befriedigende ethische Umgestaltung selbst schließt die Befriedigung dieses intellektuellen Bedürfnisses bereits in sich: Neues Leben wirkt neues Licht, schafft ein klar erkennendes Ich. Dieses Ich ist identisch mit den es zunächst konstituierenden Glaubensobjekten der Wiedergeburt und Bekehrung, den weiterhin in dem prinzipiellen Anfang implicite beschlossenen Realitäten, von denen es stammt, wenigstens homogen. So bedarf es zur Erfassung auch der abgeleiteten Wahrheit keines Hinausgehens über die Sphäre des Subjektes zu irgend welcher objektiven Instanz (Schrift, Kirche u. a.), sondern Frank weiß sich darin mit der ganzen neueren Philosophie eins: Das Subjekt selbst garantiert in autonomer Selbstvergewisserung für die Realität seines unmittelbaren und mittelbaren Wahrheitsbesitzes. Die Gewißheit der ethischen Umwandlung ist der inhaltsvolle Ausgangspunkt, die grundlegende Gewißheit, der Keim, in welchem bereits das Ganze der christlichen Wahrheit enthalten und präformiert war — „ohne daß", fügt Frank mit gutem Grund hinzu, „etwa um

deswillen die Einwirkung auf jenen Keim von außen zu verneinen und dessen Entwicklung lediglich durch sich selbst zu behaupten wäre". Meint Fr. unter diesen Einwirkungen von außen zunächst die notwendige beständige Erneuerung der sittlichen prinzipiellen Erfahrung, so sind doch nach seinen sonstigen Anschauungen auch Schrift, Bekenntnis, kurz die bekannten objektiven Instanzen mit inbegriffen. Freilich ehe diese sich Geltung verschaffen, muß das Subjekt sich klar sein, wie es dazu kommt, sie gelten zu lassen, es muß also auch ihre Geltung subjektiv vermittelt sein. Das neue Ich ist eine Schöpfung Gottes; aber eben darum ist es nun das Subjekt, welches diese Wirkung als göttliche bezeichnet. Nichts, „auch Gott nicht", kann ihm, so gewiß es Persönlichkeit ist, die Entscheidung über seine Erfahrung abnehmen; insofern[1]) ist das neue Ich allein „Bürge der Wahrheit, Maß der Notwendigkeit, Richter der Weisheit" (G. I, 152).[2])

Dies der vielfach auch von Franks Gesinnungsgenossen beanstandete subjektive Ausgangspunkt.[3]) Leider nur ganz kurz setzt sich Frank mit dem „banalen" Einwand auseinander, daß man auf diese Weise in jeder Religion und Glaubensrichtung, nicht bloß in der christlichen, genauer evangelisch-lutherischen, die Gewißheit behaupten könne, sofern man darin die entsprechende Deckung des erkannten Mangels finde und sie deshalb als Wahrheit anerkenne. Er setzt dem entgegen: Wohl, nehme es jeder auf seinen Kopf! Objektive Autoritäten sind unmöglich die letzte Norm. „Zuletzt wird wohl der im Rechte bleiben, welcher von dem Standpunkt der eigenen Gewißheit aus die Irrungen der Anderen beim Vollzug ihrer falschen Vergewisserung zu durchschauen vermag" (G. I, 153).

Sittliche Gründe führen zur Vergewisserung des Christen, sittliche Gründe sind es in letzter Linie, die jener Vergewisserung ihr Recht bestreiten wollen. Dieser Widerspruch ist relativ notwendig, so gewiß der natürliche Mensch das Recht außernatürlicher Wahrheit verwirft; er ist aber auch absolut nichtig nach der

[1]) D. h. hier innerhalb der Frage nach der Vergewisserung (G. I, 152).

[2]) Erst in der 2. Aufl. werden diese „starken Bezeichnungen" gerechtfertigt.

[3]) Vgl. den Aufsatz „Der Subjektivismus in der Theologie und sein Recht, Dogmat. Studien, S. 27 — hierher gehört auch der Ausdruck „Erlanger Schwärmerei".

Erfahrung des Christen, der ihn als Zustand verzerrten Menschentums überwinden mußte und wirklich überwunden hat. Und dieses Urteil darf Anspruch auf allgemeine Richtigkeit machen, da es das Urteil des wiedergeborenen Menschen ist, also des wahren Menschen.

Die Ungleichartigkeit zwischen dem natürlichen Subjekt und den geistlichen Objekten, wie sie trotz der an sich (als Bestimmung und Möglichkeit) bestehenden Gleichartigkeit in concreto besteht, läßt es wohl zu einem äußerlichen Erkennen derselben, aber zu keinem Anerkennen kommen, nur zu einem Rechnen mit entleerten Größen. Die Anerkennung wäre ja gleichbedeutend der vernichtenden Selbstverurteilung des ganzen dermaligen ethischen Zustandes des Menschen, wogegen sich schon der Trieb der Selbsterhaltung wehrt. Namentlich wo schon die Ich-bildenden Potenzen der Wiedergeburt (Gew. I, 169) auf das Subjekt zu wirken beginnen, entbrennt der heftigste Streit um das Existenzrecht des alten oder neuen Ich. Die intellektuellen Gründe der Ablehnung haben nur sekundäre Bedeutung, sind nur Mittel, den alten Standpunkt zu behaupten. Die wichtige Frage, ob völlige Erkenntnis zugleich mit bewußter, bleibender Ablehnung bestehen könne, wird hier von Frank nicht eingehender erörtert, da das System der christlichen Gewißheit sich lediglich im Bereich der Erfahrung des wiedergeborenen Christen zu halten habe, auf jene Frage also höchstens nach Analogie des Abfalles bisheriger Christen antworten könne.

Eine andere Quelle des Widerspruches ist die Mißkennung des Gutes der christlichen Wahrheit. Allein diese ist ja keineswegs „Präokkupierung" des Denkens, sondern Einrückung in den normalen Standort der Betrachtung, „welcher aus der Peripherie in das Zentrum zurückverlegt worden ist, in das Zentrum der göttlichen und darum auch der geschaffenen Wahrheit". Oft auch klammert sich die Kritik an accidentelle Verkehrungen der christlichen Wahrheit, an „selbstverschuldete Karrikaturen" des Heiligen (wie Mönchtum, Pietismus, Orthodoxie) an, betont also einseitig das Accidentelle statt des Prinzipiellen, und täuscht sich damit selbst.

Ein weiterer Grund des Gegensatzes ist die Beobachtung, daß die vorhandene christliche Gewißheit in vielen Fällen wieder dahinschwindet. Diese Beobachtung ist richtig, will aber aus der sittlichen Natur der christlichen Gewißheit verstanden sein. Wie deren Be-

gründung nicht durch intellektuelle Motive,[1]) sondern zunächst durch sittliche Thatsachen stattfand, so gründet sich auch ihre Erhaltung viel weniger auf die Beseitigung der trotz bestehender Gewißheit bleibenden Unklarheiten, Rätsel und Zweifel, als auf die stetige aktive Selbsthinwendung zu dem Lebensprinzip, aus dem das neue Ich ursprünglich stammt. Die Gründe, die zur Absage an die christliche Gewißheit veranlassen, sind thatsächlich, vielleicht unbewußt, nur die nach außen tretenden Symptome des viel tiefer liegenden ethisch-intellektuellen Ablösungsprozesses.

c) Vergewisserung der transcendenten Glaubensobjekte.

Wie gelangen wir nun von der bisher erörterten zentralen Gewißheit zu all den Glaubensobjekten, welche die christliche Wahrheit konstituieren? Dieser „phänomenologische Prozeß[2]) der christlichen Gewißheit" vollzieht sich auf dem Wege der Entfaltung dessen, was in und mit jener prinzipiellen sittlich-intellektuellen Setzung von Wiedergeburt und Bekehrung in das Subjekt eingegangen ist.

Frank wird nicht müde zu betonen, daß die christlichen Wahrheiten nicht eine Summe, sondern einen Organismus bilden. Ein Stück besteht durch das andere, das einzelne würde in der Isolierung seinen Inhalt verlieren.[3]) Vom zentralen Punkte der christlichen Gewißheit im engeren Sinne aus bemächtigt sich der Christ der übrigen Objekte als für ihn gewisser. Dies geschieht nicht durch logische Schlußfolgerung, so daß von der vorausgesetzten Wahrheit aus neue Wahrheiten gewonnen und bewiesen würden. Es handelt sich vielmehr um die Konstatierung von Thatsachen, die *in* jener Grundthatsache enthalten sind, nicht im Sinne der Identität, sondern vermöge realen Ineinanderseins, um Realitäten, „von denen die eine, deren wir gewiß sind, nicht wäre, existierte und wirkte nicht die andere, deren wir uns versichern wollen,[4]) in Wahrheit aber, und

[1]) Wir atmen ja auch, ohne daß uns die Notwendigkeit des Atmens zweifelhaft wird, wenn wir keine genügende Erklärung dieses Vorganges geben können.

[2]) G. I, 398.

[3]) Z. B. die Preisgabe der Dreieinigkeit Gottes ist zugleich die seiner Persönlichkeit.

[4]) S. auch G. I, 313 . . . „alle Gründe und Garantien der neuerdings zu findenden Gewißheit sind in der vorher festgestellten enthalten".

nur noch nicht für unser wissenschaftliches Bewußtsein, bereits mit jener versichert sind" (G. I, 193).[1])

Die Darstellung dieses Wahrheitskomplexes erfolgt nach Art des diskursiven Denkens successiv, konstituieren doch die einzelnen Wahrheitsmomente in ganz verschiedenem Maße die christliche Gewißheit und treten sie doch in einer ganz bestimmten Reihenfolge in den Prozeß der Selbstvergewisserung ein. Es gibt demnach Glaubensobjekte von unmittelbarer und von mittelbarer, ja zwiefach mittelbarer Gewißheit, gemessen am Verhältnis zur zentralen Gewißheit. Dabei kann ein Objekt von nur mittelbarer Gewißheit „um seiner Qualität willen" dem Subjekt gewisser sein als ein solches von unmittelbarer Gewißheit, da gerade bei einem solchen die zur Gewißheit notwendige Objektivierung und Erhebung in den Begriff besonders schwierig sein kann.[2]) Doch unterdrückt Frank diese Klausel wieder durch Betonung der Regel: über das Maß der Gewißheit entscheidet das Verhältnis zum Zentrum; peripherische Stücke können ungewiß werden, während die zentrale Gewißheit sich erhält.

Frank unterscheidet nun drei Reihen von Glaubensobjekten: immanente, transcendente und transeunte. Die *immanenten* sind diejenigen, welche zwar nicht mit dem neuen Ich in seiner punktuellen Einheit identisch, aber doch in dem Lebensprozeß dieses Ich enthalten, insofern dem christlichen Subjekt immanent und vermöge solcher Immanenz zunächst gewiß sind. — Das christliche Subjekt weiß die ihm eignende Erfahrung veranlaßt von Faktoren, die außerhalb seiner selbst, ja (s. u.) überhaupt jenseits der Menschheit und der kreatürlichen Faktoren liegen, das sind die *transcendenten* Glaubensobjekte. Ihre Influenz aber vermittelt sich durch gewisse kreatürliche Realitäten, die eine Mittelstellung einnehmen zwischen den transcendenten Faktoren und dem immanenten Thatbestand des christlichen Bewußtseins; ihre Unentbehrlichkeit macht sie zu Glaubensrealitäten, Frank nennt sie: *transeunte Glaubensobjekte*.

Die sogen. immanenten Glaubensobjekte sind: das Bewußtsein der habituellen und aktuellen Sünde verbunden mit dem des natürlich-unfreien Willens, der habituellen und aktuellen Gerechtigkeit ver-

[1]) Daher auch der Fortgang von einer Glaubensrealität zur anderen nach Frank kein logischer, sondern ein organischer (s. W. I, 141; G. I, 46 u. ö.).

[2]) Vgl. G. I, Vorwort z. 1. Aufl., V.

bunden mit dem der geistlichen Willensfreiheit, sowie der gewissen Hoffnung künftiger Vollendung. Diese „Mehrfachheit" ist zurückzuführen auf eine Mehrfachheit von transcendenten Faktoren, die bisher nur ganz allgemein erwähnt wurden. Von der Basis der immanenten Glaubensobjekte ist fortzuschreiten zur Bestimmung der transcendenten Faktoren, die sich in jenen abprägen. Der Beanstandung solcher Überspringung der Kluft zwischen dem Immanenten und Transcendenten hält Frank entgegen: Wenn es nun doch einmal spezifisch christliche Erfahrung gibt, so hat man ein Recht, auf Grund derselben den Faktoren nachzugehen, aus denen sie stammt. Bei diesem Unternehmen ist sich die wiedergeborene menschliche Persönlichkeit ihr eigenes Spektrum, in dem sie wahrnehmen kann, „was es um die Sonne sei, von welcher die dort einfallenden Strahlen herrühren". Diese Spektralanalyse wird uns nicht alles liefern; sie muß sich von der zuvor als Glaubensobjekt vergewisserten Schrift ergänzen lassen, aber dies nur, weil nach Franks optimistischer Ansicht die subjektive Erfahrung allein „in ihrer dermaligen Beschaffenheit" nicht an die vollkommene Erfassung der transcendenten Realität heranreicht. Man erkennt Franks Grundgedanken: Alles, auch das Peripherische der Gotteserkenntnis vermittelt sich uns auf sittlichem Wege.[1])

Jene Faktoren, die im christlichen Subjekt die Spontaneität zur Bekehrung gewirkt haben, werden von ihm — kraft sofortiger Erweiterung des individuellen Subjektes zum generellen — als *von oben her* wirkende, d. h. als *transcendente* erkannt. Inwieweit prägt sich nun bei solcher Einwirkung des nicht in seiner Transcendenz verharrenden Transcendenten dessen Wesen in seiner Wirkung ab? Daß dies überhaupt der Fall ist, steht Frank fest mit seinem Axiom: Die Wirkung muß der Ursache homogen sein — ganz abgesehen davon, daß ihm Objekt und Subjekt homogen sind. Dabei gilt von vornherein, daß sich die Beschaffenheit des Wirkenden dem Subjekt nur nach der ihm zugewandten Seite offenbart, nicht in seinem An-Sich-Sein abgesehen von seiner Kausalität: „Das Maß der Wirkung ist das Maß der Erkenntnis".[2]) Der Sprung von uns aus zu dem Transcendenten ist

[1]) S. G. I, 398; bes. II, 410 „die intellektuellen Probleme lösen sich im letzten Grunde auf ethischem Wege, die metaphysischen Entscheidungen weisen auf ethische zurück".

[2]) G. I, 317, vgl. II, 380; W. I, 118.

aber besonders deshalb gewagt, weil letzteres trotz der Immanenz wesensverschieden von dem beeinflußten Subjekt ist (s. o.). Er ist nur dadurch möglich, daß das Transcendente mit dem neuen Leben auch Licht wirkt, im Subjekt ein Organ schafft, dieses Transcendente zu erkennen. Damit will Frank „theoretisch und metaphysisch" (G. I, 403) die rechte Mitte gefunden haben zwischen Sprung und Identifizierung, Dualismus und Monismus. Es klingt mystisch, und Frank ist sich seiner Mystik bewußt,[1]) wenn er bemerkt: Wie die obere Welt sich auf den Menschen herabsenkt, in ihn eindringt, ihn nährt und so zu einem „organischen Glied seiner selbst macht (!)", so „auf der anderen Seite hebt sich das in dem Subjekt gezeugte Leben und Licht dahin empor, von wannen es stammt, dringt in das jenseitige Leben ein, saugt es in sich, lernt mehr und mehr sehen in dem Glanze, der von dort hervorbricht, amalgamiert sich der jenseitigen Welt und kennt sie als seine eigene" (G. I, 318).[2]) In solch rezeptiver und aktiver Weise zugleich hat der Christ Zugang zu den transcendenten Realitäten.

[1]) Vgl. Vad. 361, Gesch. u. Kritik d. n. Th. 273, W. I, 449 „ohne diese Mystik gibt es keinen evangelischen Glauben".

[2]) Ganz ähnlich W. I, 2; G. I, 404, wo die „rechte Mitte" in der durch die Wiedergeburt erneuerten, an sich seienden Gottesverwandtschaft des Menschen gesehen wird.

II. Dasein, Wesen und Eigenschaften Gottes.

a) Gottesbeweise.

Den Gottesbeweisen legt Frank wenig Wert bei.[1]) Wo immer der Mensch zur Gewißheit Gottes gelangt, geschieht das auf dem Wege ethischer Wechselwirkung. Die Brücke vom Menschen zu Gott ist das sittliche Bewußtsein,[2]) ein ethisches Band, das aller Reflexion über das Wesen Gottes vorausgeht und, wenn gelockert, durch keine Argumente ersetzt werden kann. Doch sind sie nicht vornehm zu ignorieren. Man kann mit kosmologischen und physiko-teleologischen „Beweisen" nicht hinaufklettern zu dem jenseitigen unsichtbaren Gott" (W. I, 133), aber die Wahrheit z. B. des physiko-teleologischen Beweises ist doch die, daß Gott sich wirklich im Sein und Sosein der physischen Kreatur finden läßt — wenn auch nur von dem, der im Herzen, also in „ethischem Kontakt" „seine Hand gespürt" hat.[3])

Die Anschauung (Schleiermachers), der Mensch müsse als solcher Gottesgewißheit haben und täusche sich, wenn er meint, er habe sie nicht, ist falsch. Es ist wohl Thatsache, daß Gewißheit von dem Dasein Gottes, sogar auch des persönlichen, in verschiedenen Graden „sowohl der Zuversicht wie der Erkenntnis" auch unter Nichtchristen sich findet. Ebenso wahr ist jedoch, daß in bestimmten Perioden, etwa der Gegenwart, die Gottesgewißheit ganzen Kreisen ab-

[1]) Vgl. W. I, 109 gegen Zöckler; 525; G. I, 305.
[2]) Frank rühmt Kants Verdienste in dieser Frage.
[3]) Vgl. auch W. I, 110, 334, 526 „Resonanz des Gewissens". G. I, 342 f.

handen kommt, ohne daß die hergebrachten Gottesbeweise etwas daran ändern. Denn diese „Beweise" erreichen ihr Ziel nicht.[1]) Sie finden entweder freundliche Aufnahme bei den zuvor auf anderem Wege Überzeugten, oder sie werden abgewiesen von denen, die in ihnen wirkliche Beweise suchen und nicht finden können. Auch nicht als Ausgangspunkt für die Entwicklung des „ursprünglichen" Gottesbewußtseins können sie gelten, denn es gibt kein ursprüngliches Gottesbewußtsein als fixe Größe (W. I, 108).[2]) Frank urteilt richtig, sie seien kaum ursprünglich als Beweise gemeint gewesen, sondern als Ausdruck der anderweit vorhandenen Überzeugung in Beweisform.

Den Atheisten oder Pantheisten soll ein Christ also nie mit „Beweisen" widerlegen wollen. Und dennoch muß er um seiner eigenen Gewißheit willen wissen und sagen können, warum er an den lebendigen Gott glaubt; er muß ein Beweisverfahren besitzen, das wohl den Nichtchristen nicht befriedigt, an das aber der Christ doch nur deswegen glaubt, weil er darin die zugleich objektiv zureichenden Gründe seines Glaubens sieht. Die Lücken und Blößen seiner Selbstrechtfertigung mögen ihm schmerzlich bewußt werden, dennoch hält er an seinem Wahrheitsbesitz fest als an der Wahrheit schlechthin. Ja — gelingt es ihm, sich der Erfahrung durch annähernd adäquate Erkenntnis zu bemächtigen, so empfindet er es gewissermaßen als Versuchung, seine Glaubensgewißheit mehr auf solche Erkenntnis zu fundieren, statt auf die Erfahrungsthatsachen selbst.

b) Wesen Gottes.

α) Die Absolutheit.

Wie kommt der Christ dazu, das in seiner Wiedergeburt auf ihn Wirkende „Gott" zu nennen? Aus zwei Gründen: Das Wirkende hat sich ihm in jenem Erlebnis als *transcendent* und zugleich als *absolut* ausgewiesen. Auf diese Größe glaubt Frank bereits den Namen Gottes anwenden zu dürfen.[3])

[1]) S. G. I, 322 f.

[2]) S. unten.

[3]) Gew. I, 335 „das Transcendente und Absolute, dessen wir durch die immanente Wirksamkeit versichert sind, haben wir ein Recht, Gott zu nennen".

Die Transcendenz des Wirkenden läßt sich am klarsten in der Wiedergeburt selbst erkennen. Durch Menschenhand und Menschenmund ist es vermittelt, also den menschlichen Organen der Erfahrung und Erkenntnis adäquat; aber seinen Ursprung auf kreatürliche Kräfte zurückführen, hieße das neugesetzte Leben selbst vernichten. Der Mensch, das Maß aller Dinge, der Welt mindestens koordiniert (G. I, 331) und durch die Wiedergeburt zu seinem eigentlichen Leben gekommen, kennt die Grenzen des kreatürlich Möglichen. Die auf ihn ergangene Wirkung, die ihn von der Welt befreit hat, kann nicht eine in jedem Falle tiefer stehende physische, innerweltliche Macht zur Ursache haben. Es ist die sofortige Wirkung der Wiedergeburt auf den Menschen, sich mit dem Gesamtsubjekt der Menschheit zusammenzufassen und das gleiche Bedürfnis Aller, damit aber auch die gleiche Unfähigkeit Aller, zu erkennen, den Bedarf zu decken. Und doch ist das Unmögliche geschehen! Diese Wirkung kann daher nur von einer transcendenten Macht herrühren. Mit Verzicht auf alle metaphysischen Diskussionen erkennt der Christ, daß die Macht, die ihn umschuf, spezifisch different ist von allem Endlichen, daß nicht er ihr die Stellung im Sein anweist, sondern sie ihm, ja, daß das relative Recht seiner Autonomie sich erst gründet auf schlechthinige „Theonomie". (Vgl. Gesch. u. Krit. d. n. Th. S. 43.)

Es gehört zum Wesen des Menschen, ein Absolutes in irgend welche Form setzen zu müssen.[1]) Der Christ gewahrt das Absolute in der als transcendent erfahrenen Macht, die ihn seiner Schuld und seiner Gerechtigkeit, mit anderen Worten der absoluten Schuldverhaftung und Schuldbefreiung, versichert hat. Das ist etwas anderes, als auf dialektischem Weg einen einwandfreien Begriff des Absoluten suchen und etwa aus solchem Begriff die Existenz eines absoluten Wesens „herausklauben". Sondern ähnlich wie dem Philosophen im kategorischen Imperativ das Absolute selbst unmittelbar nahe trat, so dem Christen in seinem spezifisch christlichen Erlebnis.

Es ist eine „absolut und schlechthin" gültige Macht, dem sich das Ich in der Wiedergeburt verschuldet findet. Das Subjekt muß sich beschuldigen, dieser Autorität, die alle relativen Autoritäten unter

---

[1]) S. darüber Gew. II, 350 ff. (Unterschied des Menschen vom Tier); W. I, 111, 527.

sich beschließt, als dem Zentrum seines eigentlichen Wesens, entfallen zu sein. „Wem man sich aber schlechthin und ohne Restriktion verpflichtet und folgeweise durch Schuld verhaftet weiß, der oder das muß auch von jeder Schranke der Endlichkeit, von jedem Maße des Anspruchs an das Subjekt frei sein .. Entweder ist das Schuldbewußtsein des Christen ein falsches, oder es ist ein Schuldbewußtsein gegenüber dem Absoluten: tertium non datur" (G. I, 331). Nur dem Stärksten mag der werdende Christ weichen. Der als berechtigt empfundenen absoluten Verpflichtung und Verschuldung muß aber die reale Absolutheit des erfahrenen Objektes entsprechen, ohne welche die erstere nicht sein könnte.

Ist dem sich absolut verloren Wissenden erfahrungsgemäß in der Wiedergeburt Redintegration zu teil geworden, der absoluten Verschuldung Befriedigung verschafft worden, so konnte das wiederum nur durch Absolutes geschehen. Der Faktor, von dem das Subjekt diese Befriedigung empfangen zu haben weiß, muß den Charakter der Absolutheit besitzen.

Die Erfahrung läßt diese Autorität und dieses Gut zunächst nur in Form der Absolutheit,[1]) in Absolutheit nach gewissen Beziehungen erkennen, allein damit ist doch schon die Nötigung gegeben, dasselbe „als schlechthin Eins, als das Absolute schlechthin und nach allen Beziehungen zu fassen" (G. I, 333). Was es uns gegenüber ist, ist es der Welt gegenüber: das Absolute; die eine Beziehung steht und fällt mit der andern. Und diese Doppelbeziehung bestünde nicht (d. h. würde nicht beobachtet werden), wenn es nicht an sich der Welt gegenüber das Absolute wäre. Auch das ist kein Schluß, sondern Erfahrung. Frank erklärt: Damit die wiedergebärende Macht des natürlichen Menschen mächtig würde, mußte sie die Welt der natürlichen Dinge überhaupt, mit der der Mensch unlöslich verwachsen ist, beherrschen können, in ihren Dienst nehmen; sie ließ die mannigfachsten Umstände eintreten,[2]) bewirkte die komplizierteste Zusammenstellung der natürlichen Ereignisse, zu dem Zwecke, dem Menschen die Geburtsstunde des neuen Lebens zu ermöglichen. Dieser erfahrenen Wirkung des absoluten Faktors muß die an sich bestehende Realität solcher Absolutheit entsprechen.

[1]) Vgl. auch W. I, 524.

[2]) Vgl. auch W. I, 258 (Allmacht), 267.

Unter dem Gesichtspunkt des Ethischen, ethisch Wirksamen, wurde diese transcendente Realität erfaßt, nicht unter dem der Metaphysik. „Dies sittliche Gebiet ist das dem Christen ureigene, die metaphysische Betrachtung schließt sich dem nur accessorisch an" (G. I, 398); nicht als ob für ihn die Schwierigkeiten der Erkenntnis nicht existierten, allein: die Realität des zu Begreifenden weiß er unabhängig von dem Maße der Begreiflichkeit (396).

Unter dem nämlichen Gesichtspunkt erfolgt daher Franks Abwehr des Pantheismus.[1]) Das Bestreben jedes Monismus ist die Selbstbefreiung des denkenden Ich von den Schranken jedes Dualismus, Aufhebung der Scheidewand zwischen dem Absoluten und dem Endlichen. Dies logische Postulat setzt man voraus und erblickt seine einzig mögliche Befriedigung in der Aufhebung der wesentlichen Verschiedenheit des Absoluten und des Endlichen, darin, daß man den Werdeprozeß des Endlichen irgendwie auffaßt, als ein sich Darleben des Unendlichen, als ein „Eingehen des Absoluten selbst in die Endlichkeit kraft Selbstmodifikation" (408). Frank spricht allen derartigen Versuchen die Berechtigung ab. Denn erstens haben sie lediglich ein logisches Postulat zur Basis, keine thatsächliche Erfahrung. Zweitens setzen sie voraus, dies logische Postulat könne nur durch die genannte Selbstmodifikation befriedigt werden. Ferner rügt er die Unbegreiflichkeit des Vorganges, wonach das Unendliche sich dessen entäußert, worin es gerade sein Wesen hat, und dennoch mit sich identisch bleibt.[2])

Das christliche Ich kann es unmöglich zugeben, daß die Realitäten der moralischen Welt, in denen es steht, sich in einen solchen physisch oder logisch gedachten Werdeprozeß einordnen lassen, ohne daß sie ihr eigentümliches Wesen einbüßen.[3]) Der Gedanke einer Vermischung oder Auflösung des transcendenten Absoluten in das Immanente ist ihm unerträglich. Frank versucht natürlich die Prä-

[1]) S. G. I, 393 ff.

[2]) Vgl. auch G. I, 466 f. „titanenhafter Hochmut, erträumte Souveränetät"; G. II, 395; I, 404. Siehe O. Flügel, Die spekulative Theologie der Gegenwart, 2. A. S. 190.

[3]) „Das Absolute macht sich nicht als eine Konzeption des Denkens geltend, sondern als thatkräftige, den Menschen übermögende, reale Macht" (G. I, 410).

tentionen des Monismus ethisch zu erklären, „ins Gewissen zu schieben" (Flügel): Im Gewissen verspürt der natürliche Mensch die Absolutheit Gottes; seinem vorgefaßten Wunsche zuliebe, jeden Dualismus zu überwinden, hat sich jedoch der Pantheist daran gewöhnt, die innere Bezeugung Gottes „umzubiegen" in eine Bezeugung des unpersönlichen absoluten Grundes oder ähnlicher Figmente.

Selbstverständlich verlangt der Begriff des Absoluten, daß das endliche Sein in dasselbe hineingenommen werde. Außer dem Absoluten kann überhaupt nichts sein. Denn das Absolute, Unendliche ist gar nicht bloß die Negation des Endlichen, sondern zugleich die Position alles Endlichen, weil alles Seins schlechthin, wobei dennoch das endliche Sein als solches von dem Unendlichen ferngehalten werden muß, „damit sein Wesen als unendliches Sein dadurch nicht zerstört werde" (407). Diese unmittelbare Wahrheit will ja auch der Monismus zum Ausdruck bringen in seinem Notbehelf der „Selbstmodifikation". Der Christ überwindet diese Schwierigkeit durch seine Gewißheit von der *schöpferischen* Wirksamkeit des Absoluten: Wie das neue Ich von Gott geschaffen, nicht mit Gottes Wesen identisch und doch keine Schranke seiner Absolutheit ist, so die ganze Kreatur. Der [1]) Absolute schafft das Endliche als ein von ihm Wesensverschiedenes, im Endlichen und gemäß der Schranke des Endlichen sein eigenes unendliches Wesen widerspiegelnd (414). [2])

Im System der christlichen Wahrheit tritt die Gotteslehre auf als Lehre vom „Prinzip des Werdens", nämlich des Werdens der „Menschheit Gottes". Der erste Abschnitt: „Das Wesen Gottes" (W. I, 116—141) behandelt ebenfalls die Absolutheit Gottes, sodann das zwiefache Wesensmoment des Absoluten: die „schlechthinige Einheit und die schlechthinige Fülle aller Realität". Wir haben die betr. Ausführungen nur insoweit wiederzugeben, als sie dem S. d. Gew. zur Ergänzung dienen.

Das absolute Wesen nennt der Gläubige Gott. Während sonst mit dem Begriff des Wesens der Begriff des Gesetztseins verbunden ist, ist das beim Wesen Gottes schlechthin nicht der Fall. Der Begriff des absoluten Wesens Gottes ist ein inhaltsvoller, positiver Begriff, weil als positiver vom Christen erfahren.

[1]) Frank gebraucht beliebig die Artikel „der" und „das".

[2]) Vgl. die Schöpfungslehre.

Zunächst ist es das negative Moment der Unbedingtheit, die das Wesen des Absoluten ausmacht: „Schlechthiniges Sein durch sich selbst, in sich verharrendes, seinen Gesamtinhalt schlechthin von sich aus setzendes Sein" (W. I, 120), schlechthin unbedingtes Ursein. Die Unmöglichkeit, darüber hinaus zu einem anderen Bedingenden fortzuschreiten, ist kein Innehalten aus Schwäche;[1]) „wer heißt uns die Substanz als grundlos denken, da wir vielmehr genötigt sind, das Absolute, den Urgrund des Werdens als nicht grundlos, als in und durch sich selbst begründet zu denken"? Unvorstellbar freilich ist es, eine Selbstbegründung in Form von Selbstsetzung zu denken, in welcher das Produzierende, die Produktion und das Produkt zusammenfallen. Die unserem Denken anhaftende Nötigung, zu scheiden, ist hier denkend hinwegzuthun. Denn sonst könnte das Absolute nicht gedacht werden, und wir können doch nicht umhin, es zu denken, mögen wir es auch nie vorstellen können!

Das Wesen Gottes läßt sich aber auch positiv in seinem An-sich-Sein, abgesehen von der Welt, näher bestimmen, nicht durch logischen Schluß von der Wirkung auf das Wesen, „sondern" durch Erfassung seiner Wirkung selbst als göttlicher. Es ist nur Ausführung des Bisherigen, wenn wir dem an sich absoluten Gott zuschreiben das Aus-sich-selbst-sein, Durch-sich-selbst-sein- und Für-sich-selbst-sein. Diese drei Stücke — nicht Eigenschaften, sondern Wesensmomente Gottes — sind die Grundlage aller folgenden Spekulationen Franks über Gott. Sie dürften sich zu einander verhalten wie die Bestimmungen des Grundes, des Bestandes und des Zieles Gottes.

Das Aus-sich-selbst-sein Gottes, oder seine Aseität, seine reine Aktivität, ist nur ein positiver Ausdruck für die obengenannte Unbedingtheit: Der Grund seines Wesens ist nur in ihm selbst zu suchen, er ist der Ursächer seines Seins und Soseins.

Das Durch-sich-selbst-sein will von dem daseienden Absoluten aussagen, daß ihm ausschließliche Bedingtheit durch sich selbst eignet. Das ist nicht ein neues, vom vorigen zu scheidendes Moment, wie etwa der Mensch die Gesetztheit seines Wesens von der ihm zuständigen Selbstsetzung scheidet, sondern beide sind in

[1]) Gegenüber v. Hartmanns Forderung, vor dem Problem der grundlosen Subsistenz zu erstarren als vor einem Medusenhaupt, einer Forderung, die nach Frank allerdings Schwäche verrät (W. I, 17, 121; Vad. 208).

einander. Es ist die absolute Freiheit Gottes, über sich zu verfügen, fern von Willkür, wonach er zu allem Beliebigen sich bestimmen und alles Beliebige aus sich machen könnte — eine Mißart von Freiheit, die nur als Verkehrung menschlich bedingter Freiheit denkbar ist. Vielmehr ist es die Freiheit, die dem Aus-sich-selbst-sein Gottes entspricht, das heißt dem göttlichen Selbst, „durch welches Gott sich selbst (se ipsum) bestimmt", die also an Gott selbst ihre Norm hat.

Das Für-sich-selbst-sein Gottes will besagen, daß es gleichwie keinen Grund, so auch kein Ziel der Lebensbewegung des Absoluten außer ihm selbst geben kann. Wie Gott nach christlicher Erfahrung alles Seiende für sich bedingt, so kann die absolute freie Aktivität Gottes kein außer ihm liegendes Ziel haben. Nicht als ob Gott in irgend einem Ziel seine Vervollkommnung erreichen müßte, nicht als entwickelte sich Gott etwa vom potentiellen Sein — das nach Frank immer etwas Gegebenes ist — zum aktuellen Sein; gegen solch uranfänglich vorhandenes potentielles Sein sprechen die beiden vorangestellten Momente. Das Aus-sich-selbst-sein schließt sich kraft des Durch-sich-selbst-seins mit dem Für-sich-selbst-sein zusammen. „Es ist eine stetige, auf jedem Punkte vollendete Rotation der absoluten Selbstbewegung aus sich selbst und in (εἰς) sich selbst, bei welcher das Ziel der Bewegung nichts anderes ist, als was in dem Grunde der Bewegung enthalten war" (126). Diese innergöttliche Bewegung vergleicht Frank dem Spiel des Künstlers, der aus sich schöpft, sich dabei aber nichts nimmt, sondern produzierend seine Befriedigung findet.

Der Christ legt der Realität, deren absolute Wirkung er erfahren hat, Wesensidentität, also Einheit, bei, nicht infolge logischen Schlusses oder aus Gründen des widerspruchslosen Denkens, sondern durch praktische Erfahrung des Absoluten als der alleinigen Realität, als des „letzten tragenden Grundes": Das Absolute kann nur einmal gesetzt werden. Diese Einheit ist nicht Einfachheit, simplicitas, seines Inhaltes, dem also ein In-sich-teilbar-sein abgesprochen werden müßte.[1]) Mit Betonung solcher Einheit soll auch nicht bloß eine Mehrheit des Absoluten, die Annahme anderer Götter neben dem einen, ausgeschlossen sein, sondern die Existenz irgend

[1]) Und in Konsequenz davon die dreifache Ichheit (s. u.).

welcher Realität außer Gott, auch der nicht-absoluten, wie abhängig sie auch von Gott sein möchte. Das Gegenteil wäre Aufhebung seines Durch-sich-selbst-seins. Damit ist die Existenz einer außer Gott bestehenden anfangslosen Materie, überhaupt die Existenz irgend einer Realität ausgeschlossen, die nicht durch und von Gott wäre. Nicht mit Superlativen (das höchste . . . Wesen) ist Gott zu erreichen; die Einheit des Absoluten ist Einzigkeit, Alleinheit, doch nicht All-Ein-heit. Auch der Begriff der „abstrakten, punktuellen Zahleinheit", also Gleichstellung mit dem Zweifachen und Mehrfachen, will hier ferngehalten sein; für das kraft seiner Einheit Alles Umfassende besteht schlechthin „kein Grund des Aus-sich-heraustretens zur Beziehung auf anderes" (132).[1])

Weil aber dem Absoluten diese Einheit eignet, darum auch schlechthinige Wesensfülle. Der Christ führt alle Realitäten des natürlichen und geistlichen Kosmos auf Gott zurück, legt sie in ihn hinein, nicht nur durch Schlußfolgerung auf Gott als den Urheber alles Seienden, sondern unmittelbar: „Eben dies Reale, welches hier im Gebiete des Endlichen erscheint, nun als Gottes gesetzt, als den Inhalt des Absoluten konstituierend, bringt . . . . die Wesensfülle, die wir Gotte beizulegen haben, zum Ausdruck" (132).

Es ist nicht bloß ein spekulativer Gedanke, sondern praktisches Bedürfnis des christlichen Bewußtseins, in der Welt etwas Reales zu sehen, nur insofern sie Gott offenbart. Insofern hat der Henotheismus größere Wahrheit als der abstrakte Monotheismus; jener zeigt die Nähe Gottes, dieser läßt ihn in „schattenhafter Existenz hinter seinen Werken" zurücktreten (135). Die endlichen Realitäten sind der Abdruck der absolut in Gott vorhandenen Ideen; insofern ist er Träger und Inhaber aller Realitäten, alle Realität ist die seinige, ist „in Gott, aber auf göttliche Weise", d. h. eben bei Frank als göttliche Idee. Und die Vielheit dieser Ideen ist auch in Gott eine Vielheit, eine Fülle des Mannigfaltigen, eine von Gott gesetzte, schlechthin von ihm bestimmte, mit seinem Wesen identische Fülle. In Gott, als dem Füllort aller Realität, ist „ein Meer in sich kreisender aller Gegensätzlichkeit und Beschränktheit lediger, den Charakter der Absolutheit an sich tragender Lebenskräfte und Ideen"

[1]) Aber nicht im Sinne Ritschls.

(138). Nicht eine den inneren Kern Gottes umgebende Herrlichkeit, sondern das Wesen Gottes selbst, nicht ein *κόσμος νοητός*, „den er aus sich herausgesetzt hat, und über den er immerhin frei disponiert", nicht wie etwa der Mensch zwischen sich und den Ideen, die ihn beschäftigen, unterscheidet.

Dabei will Frank von der theosophischen Forderung einer Natur in Gott, speziell einer „ewigen, ihm untergeordneten", nichts wissen,[1]) nichts von dem Bestreben, die gottgemäße wahrhaftige Realität der Welt zu erweisen, indem man eine Natur in Gott annimmt, in welcher die Potentialität Gottes für die Weltschöpfung enthalten ist. Natur ist etwas dem Subjekt Gegebenes, als gesetzt von ihm Vorgefundenes, das, wenn es Personen eignet, von der Persönlichkeit zu deren freiem Besitz gestaltet wird. Die genannte Fülle in Gott kann nur das eine und in sich gleiche Wesen Gottes selbst sein. Wäre sie dennoch „Natur in Gott" zu nennen, so stünde sie zu Gott jedenfalls nicht im Verhältnis der Vor- oder Unterordnung, sondern etwa der Nach- und Gleichordnung, sie wäre also eigene Setzung, das Gegenteil von dem, was sonst Natur genannt wird; Wesen und Natur müßten identifiziert werden.

Franks Verlegung aller Wesenheiten in Gott klingt zu deutlich an den Pantheismus an, den er bekämpft, als daß er selbst eine Verhältnisbestimmung ihm gegenüber hätte unterlassen können. Dieselbe ist die nämliche wie die im System der christlichen Gewißheit. Er beschränkt sich darauf, zu betonen, daß seine pantheistisch klingenden Sätze unbedenklich sind, solange damit lediglich der an sich seiende Gott gemeint sei. Komme dagegen das Verhältnis des Schöpfers zu dem Geschaffenen in Betracht, so sei die unverrückbare Norm solcher Verhältnisbestimmung die Wesensverschiedenheit der Kreatur von dem Schöpfer, die jede Vergottung derselben undenkbar mache.

Diese Auffassung der göttlichen Absolutheit erwächst Frank aus der bewußten Ablehnung des unlebendigen abstrakten Gottesbegriffs, wie er von der mittelalterlichen Scholastik auch in die evangelische Dogmatik einging (135), wo man — aus Furcht, das Wesen Gottes in die Endlichkeit herabzuziehen — mehr aus philosophischem als religiösem Interesse bei der unlebendigen, gehaltlosen, abgeblaßten

[1]) S. auch W. I, 333.

Einheit und Einfachheit stehen blieb. Sie vollzieht sich in bewußter Anlehnung an die platonische Ideenlehre (133).[1])

β) Die Persönlichkeit.

Bis zur Transcendenz und Absolutheit Gottes vermag nach Frank der natürliche Mensch, der sich über das Woher seines Wesens Rechenschaft gibt, zu erheben; die göttliche Persönlichkeit bleibt ihm mindestens zweifelhaft. Aus der christlichen Erfahrung der Wiedergeburt ergibt sie sich von selbst, in ihr spiegelt sie sich ab.

In drei Momenten äußert sich die wiedergebärende Influenz; dieselbe ist *ethisch*, sie ist eine *That*, ihr *Ergebnis* ist *persönliche* Neugeburt.

Trotz seiner Transcendenz und Absolutheit ist der Faktor der Wiedergeburt auf der Linie des Persönlichen zu suchen. Denn seine Wirkung ist eine schlechthin *ethische*, also notwendig von persönlichem Wesen herrührende. Das Ich weiß sich einem Du gegenübergestellt, dessen Persönlichkeit es ebenso festhalten muß, wie seine Absolutheit.

Der Christ weiß ferner, daß eine transcendente Macht *thatweise* in sein natürliches Leben umgestaltend eingegriffen und ihn zu einem vollbefriedigenden Menschendasein geführt hat. Das ist That, moralische That, das Korrelat der Persönlichkeit. „Der Nerv" des Beweises, welcher dem Christen für die Persönlichkeit Gottes geführt wird, ist nach Frank immer die Erfahrung, daß die Wiedergeburt „etwas in das natürliche Leben abrupt Hineinfallendes" ist.

Aber auch das *Ergebnis* jener ethischen thatkräftigen Wirkung beweist die Persönlichkeit des Wirkenden. Dies Ergebnis ist wiederum persönliches Leben: Dem Menschen wird seine eigene Persönlichkeit „in ihrer obersten Beziehung und Tendenz" enthüllt. In der Geburt des neuen christlichen Ich spiegelt sich das schöpferische persönliche Ich. „Hier tritt ein solcher Kontakt von Person zu Person, solch ein persönliches Leben auf Grund persönlicher Einwirkung und

[1]) „. . . so gewiß wir damit jener Ideenlehre nahetreten, wie sie seit Plato in wechselnden Formen zur Bezeichnung der wesenhaften göttlichen Realität gegenüber der schattenhaften irdischen Nachbildung versucht worden ist . . ."

schöpferischer That hervor, wonach die Gottgeborenen kraft innerer Verwandtschaft den Vater, der sie gezeugt hat, erkennen" (G. I, 338).[1])

Gegenüber der Ansicht des Pantheismus, daß Absolutheit und Persönlichkeit sich ausschließen, da mit Persönlichkeit sich immer Endlichkeit verbinde, betont Frank, daß der Pantheismus doch sonst die endlichen Wesenheiten als Selbstauswirkung des Absoluten auffaßt. Wenn er sie auch von dem An-sich-sein und In-sich-sein des Absoluten ausschließe, so könne doch der Begriff der Persönlichkeit, diese endliche Realität, nicht *schlechthin* vom Absoluten ferngehalten werden.

Vollends bei der Annahme der Selbstmodifikation des Absoluten zu endlichem Wesen überhaupt und zu endlich persönlichem im besonderen, muß Persönlichkeit notwendig wenigstens der Potenz nach in dessen An-sich-sein beschlossen sein. Warum aber sollte sie als aktuelle dem Absoluten widersprechend sein, während sie es als potentielle nicht ist? Entweder in beiden Fällen oder in keinem.

Wäre Persönlichkeit eo ipso endlich, so müßte auch das die Persönlichkeit ausmachende Wollen und Wissen in jedem Falle beschränkt sein. Dagegen aber spricht die christliche Erfahrung eines auf das Subjekt wirksam gewordenen absoluten Willens. Die ethische Erfahrung der Wiedergeburt hat den Christen von der *Thatsächlichkeit* der Vereinigung von Absolutheit und Persönlichkeit überzeugt, *also auch* von deren *Möglichkeit*: Der *erfahrenen* absoluten und zugleich persönlichen Wirkung muß die Beschaffenheit des Faktors entsprechen. Diesem Faktor weiß sich das menschliche Ich gegenüber als einem Du und zwar einem absoluten Du. Daß uns dies absolute Subjekt unter den Formen menschlichen Wesens zum Bewußtsein kommt, verhindert nicht, daß das auf uns Wirkende den Charakter des Absoluten trägt. Hat doch die absolute Persönlichkeit in ihrer schöpferischen Setzung nicht bloß das *unend-*

[1]) Ein in der 1. Aufl. fehlender Exkurs beschäftigt sich mit der Auffassung Ritschls, „absolut" sei gleich „außer aller Beziehung zu anderem stehend". Das darin liegende Bestreben, den Begriff der Absolutheit von Gott fern zu halten, weist Frank zurück mit der Erklärung, daß es ohne Absolutheit Göttliches überhaupt nicht gebe, daß der von Ritschl betonte „Liebeswille", um göttlich zu sein, notwendig auch allmächtig, ewig ꝛc. mithin die Energie absoluter Persönlichkeit sein müsse (G. I, 339, ebenso Zur Theol. A. R. S. 83).

liche Wesen der Gottheit überhaupt abgeprägt (so in Raum und Zeit s. u.), sondern auch ein endliches Abbild ihrer Persönlichkeit geschaffen, „mit welchem sie nun als mit einem von ihr gesetzten anderen verkehrt, und welche mit ihr verkehrt als mit einem anderen" (G. I, 426).

Etwas anderes ist die Frage, ob und wie der Christ die absolute Persönlichkeit, deren Denknotwendigkeit ihm vermöge ihrer Wirkung feststeht, in ihrer an sich seienden Realität vorzustellen vermag. Bis zu einem gewissen Grade ist die Beantwortung dieser Frage auch ohne die Hilfsmittel der Dogmatik möglich.

Dem allgemeinen Bedenken: omnis determinatio est negatio, das jede reale Gotteslehre überwinden muß, ist entgegenzuhalten, daß die Determination des Begriffes nicht eine solche des Objektes ist. Die erstere kann ebensogut eine Entschränkung wie Beschränkung des Objektes enthalten. Dem speziellen Bedenken, daß eben der menschlichen Persönlichkeit der Charakter der Endlichkeit so inhäriere, daß eine Übertragung auf das Unendliche eine contradictio in adiecto wäre, wird erwidert: Eine Übertragung des Menschlichen war es nicht, sondern eine Erfahrung. Erst die sekundäre Denkarbeit ist genötigt von der menschlichen Person auszugehen; ja ließe sich auch ein widerspruchsloser Begriff eines persönlichen Absoluten erreichen, so könnte das für die christliche Gewißheit doch nicht mehr bedeuten als ein accidentelles, der spezifisch christlichen Zuversicht untergeordnetes Moment.

Persönlichkeit ist Selbsterfassung gegenüber der Schranke eines persönlichen oder unpersönlichen Nicht-Ich, vor allem aber Setzung seiner selbst gegenüber sich selbst: Der vornehmste Akt der Selbstkonstituierung des Menschen zur Persönlichkeit ist diese Selbstsetzung als seiendes, indem sich wissendes und wollendes Ich. Sie ist das gemeinsame Merkmal göttlicher wie menschlicher Persönlichkeit: hier Selbstsetzung auf Grund von Gesetzt-sein, dort schlechthinige Selbstsetzung. [1]) Während das menschliche Ich am Nicht-Ich seine Grenze hat, der gegenüber es sich als Ich bestimmt, „setzt das absolute Ich sich selbst gegenüber dem absoluten Nicht-Sein, dem

[1]) Das gerade ist das Wesen des Absoluten, daß es nichts ist, außer wozu es sich selbst macht.

οὐκ ὄν im strengsten Sinne des Wortes" (G. I, 430) — wenn dies auch sofort als ein unzulänglicher Ausdruck empfunden wird. Denn zugleich weiß und will sich das absolute göttliche Ich begrenzt durch die nicht göttlichen Realitäten; mag man das eine Schranke des Absoluten nennen, so ist sie es doch nur auf Grund von Selbstbeschränkung, eine Selbstuntergebung unter die Bedingungen der Endlichkeit. Die wiedergebärende Schöpferthätigkeit des Absoluten, in welcher das göttliche Ich und das andersartige kreatürliche Ich inmitten der Berührung sich von einander abgrenzen, ist eben ein Erweis solch absoluter Persönlichkeit. Ist diese Abgrenzung aber eine Bethätigung Gottes, so ist sie auch als ewige Idee in Gott zu denken. „Da die geschaffenen Wesenheiten und Personen, der schöpferischen Idee nach, von Ewigkeit her in Gott existieren, so ist auch diese Abgrenzung der Persönlichkeit Gottes von denselben eine von Ewigkeit her in Gott gesetzte, nicht erst zeitlich für ihn eingetreten" (G. I, 431).

Im „System der christlichen Wahrheit" (vgl. I, 141—157) trennt Frank eigentümlicherweise die Persönlichkeit vom Wesen Gottes — um so auffallender, als er sie in und mit der Absolutheit vorhanden sein läßt. Die Neigung zu systematischer Architektonik wird für diese Abgrenzung schwerer in die Wagschale gefallen sein, als der angezogene Grund, daß doch nicht jedem Wesen als solchem Persönlichkeit beizulegen sei (142).

Inwiefern es dem christlichen Bewußtsein unveräußerlich ist, Gott als persönlich zu erfahren und darum auch zu denken, sollte das System der christlichen Gewißheit zeigen. Hier wird, wie eben bemerkt, nachgewiesen, inwiefern die Persönlichkeit gerade ein unabtrennbares Moment der Absolutheit ist. — Die Persönlichkeit Gottes hat ihr einziges und wirkliches Analogon in der menschlichen Persönlichkeit, trotz des Unterschiedes, daß sie absolute Persönlichkeit ist, außer der es nichts geben kann. Ist Gott wirklich der Realgrund alles Seienden, hat er in absoluter Weise alle kreatürlichen Realitäten in sich, so ist es unmöglich, die von ihm im Menschen verwirklichte Realität der Persönlichkeit, Ichheit, nicht in Gott zu setzen. Nach dem (für Frank zweifellosen) Satze: Gleiches bedingt Gleiches — kann der Urheber des menschlichen Ich nicht selbst ichlos, unpersönlich sein. Ferner: Sollte das Ich alles perzipieren können,

nur sich selbst nicht? Und das „Alles" ist doch nichts anderes als entweder das Absolute selbst, wenn auch als natura naturata oder dergleichen, oder (!) eine Setzung des Absoluten, „so daß mithin dies objektive Wissen in jedem Falle zum subjektiven, zum Wissen des Selbst sich umbiegen muß" [1] (W. I, 146). Muß einerseits in der Fülle des absoluten Wesens die Persönlichkeit mitbeschlossen sein, so ist anderseits die Absolutheit auch deshalb ohne weiteres persönlich zu nennen, weil sie Selbstsetzung (s. o.) ist, diese aber ist identisch mit Selbstmächtigkeit, damit ist aber die Persönlichkeit vorhanden. Ist dort Gott als Pleroma aller Realitäten auch Inhaber der Persönlichkeit, so ist hier seine Selbstmächtigkeit, die oben als Durch- und Für-sich-selbst-sein bezeichnet wurde, ein zweiter Grund, ihn persönlich zu nennen. Ist dort die Analogie mit dem Menschen, so hier seine Absolutheit (schlechthinige Erhabenheit) der Grund, ihm auf sich selbst bezogene, durch sich allein bestimmte Aktion, Selbstsetzung, Selbstmächtigkeit, also Persönlichkeit zuzuschreiben. Die menschliche Persönlichkeit ist nach Maß und Art bedingt von der Naturgrundlage. Anders bei Gott: Sein actus purus, von keiner Natur als Potenz oder Norm bestimmt, ist restlose Selbstsetzung, Persönlichkeit durch und durch, kurz absolute Persönlichkeit. Und weil in Gottes Selbstsetzung von anderem als gegebenem Objekt nicht die Rede sein kann, so ist von Gottes Selbstmächtigkeit auch der Gedanke der Willkür, d. h. des So-oder-anders-Könnens fernzuhalten. „Das allewege durch sich selbst Seiende, sein selbst seiende, darum schlechthin persönlich seiende Wesen kann eben darum nicht anders sein als wie und was zu sein es von Ewigkeit her sich selbst bestimmt" (W. I, 149).

Wo Selbstmächtigkeit, da ist auch Selbstbewußtsein. Denn etwas Unerkanntes wäre eine Schranke der Selbstmächtigkeit. Es kann die „in sich selbst kreisende Aktuosität" sich selbst auf keinem Punkte verschlossen sein. [2] Es ist der Stempel der inneren Vollendung der absoluten Fülle Gottes, daß diese Fülle ihm „durchläuftig" ist als ein bewußter, weil seiner Selbstmächtigkeit unbeschränkt unterstehender Besitz.

---

[1] Vgl. unten die objektive und subjektive Offenbarung Gottes.

[2] Frank sagt vom Menschen: Nur wo er seiner sich selbst bewußt ist, d. h. wo sein Sein im Wissen sich ungehemmt widerstrahlt, da ist er seiner selbst mächtig; vgl. auch W. I, 267 (s. u. S. 53).

Dies in der Hauptsache Franks Spekulation über Gottes Persönlichkeit; er selbst erkennt — mit seinen Lesern —: wem die Möglichkeit der Vorstellung über das Maß der Wahrheit entscheidet, bleibt davon unbefriedigt. Es entzieht sich eben der menschlichen Vorstellung, was „schlechthinige Selbstsetzung", also auch was „absolute Persönlichkeit" ist. Aber die Existenz der damit gemeinten Realitäten bleibt trotz der inadäquaten Fassung.

Als absolute Persönlichkeit ist Gott *Geist* schlechthin und *Leben* schlechthin. Beide sind Momente persönlichen Seins, also keine Eigenschaften, sondern Wesensmomente, propria Gottes. Da es sich hier noch lediglich um das An-sich-sein Gottes handelt, kommt Geist hier nicht in Betracht als Gegensatz zu Materie und Räumlichkeit, sondern als das Wirkungskräftige, Bewegende gegenüber dem Unbewegten, als das Alldurchdringende gegenüber der lokalen Gebundenheit. Die absolute Persönlichkeit ist eo ipso Geist schlechthin, denn sie ist schlechthinige Selbstsetzung,[1]) Selbstdurchdringung in Form der Selbstmächtigkeit und Selbstbewußtheit, unbegrenzte Aktuosität. Eben darin aber beruht es, daß Gott *Leben* schlechthin ist. Leben ist dem Geist gegenüber sekundär, es ist Bewegung auf Grund immanenter Kraft; und das Leben steht um so höher, je mehr diese Kraft eine selbstgesetzte ist (vgl. ihre Steigerung in Pflanze, Tier, Mensch).[2]) In Gott allein ist absolutes Leben, aber auch in ihm auf Grund des primitiv bewegenden, Leben setzenden Geistes. Er ist darum „Geist *und* Leben".

γ) Die Dreieinigkeit.

Wie Gottes absolutes Wesen nicht völlig erfaßt wird, wenn nicht zugleich als persönliches, so sucht Frank als notwendige Glaubensaussage zu erweisen, daß der absolute Gott in persönlicher Triplizität zu denken ist. Das Athanasianum ist ihm deshalb kein Erzeugnis griechischer Philosophie, sondern die nach vielen Kämpfen gegen ungenügende Auffassungen durchgesetzte Befriedigung des Glaubensbewußtseins der Gemeinde. Dasselbe trägt das Gewand

[1]) S. auch W. I, 502.
[2]) Vgl. W. I, 360.

der Denkformen damaliger weltlicher Kultur; indes die Unterscheidung von Hypostasen in Gott, von Wesen und Hypostase, die Gegenüberstellung der dreifachen Ichheit inmitten und unbeschadet der Einheit muß zuvor als dem innersten Mark des christlichen Glaubens entstammend anerkannt werden, ehe man von der unvermeidlichen Gefahr inadäquater Formen spricht.[1])

Die wissenschaftlich-theologische Auseinandersetzung hat sich auch hier darauf zu beschränken, die erfahrenen Glaubensthatsachen so scharf wie möglich zu bestimmen und doch dabei immer das Unzureichende menschlicher Vorstellungsmittel zum Bewußtsein zu bringen. Allein diese „Vorstellungen" bedürfen nicht einer Erhebung in den reinen Gedanken (Hegels), denn diese „reinen Gedanken" dürften notwendig wiederum menschliche Gedanken sein. Vielmehr erreichen jene Vorstellungen Gottes Wesen wirklich, ist doch dem Menschen „die Ewigkeit ins Herz gelegt", und ist er doch ein finitum capax infiniti, fähig, „das Unendliche gleichwie in sein Herz, so auch in seine Gedanken aufzunehmen" (W. I, 218).[2])

Die Trinitätslehre, wie sie im System der christlichen Gewißheit (I, 320—343, 432—461) und im System der christlichen Wahrheit (I, 157—229) zur Darstellung kommt, gibt besonders Gelegenheit, die Eigenart unseres Denkers kennen zu lernen.

Bisher ist das Erlebnis der Wiedergeburt als *einheitliche* That des transcendenten absoluten persönlichen Gottes in Betracht gezogen worden; es erübrigt, jene Erfahrungsthatsache nach der *Mehrheit und Verschiedenheit* der sie konstituierenden *Momente* zu betrachten. Und war der bisher eingehaltene Weg, in der Glaubenserfahrung den entsprechenden Niederschlag des an sich

[1]) Das Wort von Hatch (Griechentum und Christentum): „Die Philosophie wurde von der Theologie verschlungen", will Frank nicht verstehen als Unterwerfung der ersteren zum Verderben der letzteren, sondern als die unumgänglich gebotene Benützung gegebener Formen: Die Theologie der ersten Jahrhunderte bemeisterte die Philosophie, das herrschende Element blieb das Glaubensinteresse, erst im Mittelalter trat „die schändliche Korruption" ein (W. I, 216 f. vgl. G. I, 319, 439; Gesch. u. Kr. d. n. Th. 331).

[2]) Von diesem Grundverhältnis hängt für Frank nicht bloß die Wahrheit der religiösen *Erkenntnis*, sondern vorher schon die Wahrheit des religiösen *Glaubens* ab. Freilich wollen die menschlichen Vorstellungen bei solcher Beziehung auf Gott im absoluten Sinne verstanden sein.

seienden Faktors zu finden, richtig, so folgt weiterhin, daß „die Diremtion jener Wirkung in verschiedene Momente entspreche einer Diremtion des einwirkenden Faktors, welche sich in der Mannigfaltigkeit der Erfahrung abgeprägt hat“ (G. I, 345). Nicht bloß unsere vermittelnden Organe lassen uns das Absolute so erscheinen, sondern der Faktor verbürgt sich uns als in seiner Transcendenz und Absolutheit dirimiert.

Das Subjekt weiß sich einem Gotte gegenüber, der absoluten Anspruch auf das Subjekt hat (s. auch G. II, 323 ff.), so gewiß dasselbe eine freie Hervorbringung Gottes ist. Daher gilt ihm das moralische Gesetz, auf Gott hin zu tendieren. Die Sünde der persönlichen Kreatur besteht in der Selbstsucht, in dem Bestreben, von diesem berechtigten Anspruch Gottes loszukommen, zentrifugal zu sein. Von der Aufrechterhaltung dieses Grundverhältnisses der Kreatur zu ihm kann sich der Absolute nichts abdingen lassen, die Erhaltung seiner Selbstgleichheit enthält die Notwendigkeit für Gott, die Determination des menschlichen Ich auf ihn als das normale Verhältnis in jedem Falle aufrecht zu erhalten.

Solange dieser Rechtsanspruch Gottes unerfüllt bleibt, solange besteht die Schuld auf seiten des Menschen, eine als unendlich empfundene Schuld, weil gegenüber dem Gott, der kraft seiner Absolutheit die für ihn gesetzte, aber von ihm abtrünnig gewordene Kreatur dennoch nach allen ihren Beziehungen umfaßt. Mit physischem Zwang kann Gott die zentrifugale freie Kreatur nicht in das normale Verhältnis zu ihm wieder einrücken. Er kann es nicht, weil er gemäß seinem Schöpfungswillen den Menschen als freien gewollt hat. Trotz solch „irretraktabler“ Setzung muß er aber seine Absolutheit auf jedem Punkte erhalten, er muß den auf der Gottesflucht Begriffenen dennoch zwingen, ihm die eigenwillig verweigerte Ehre widerwillig zu geben. Aus dem Zusammentreffen der menschlichen Freiheit und Gottes aktiver Absolutheit resultiert die göttliche Strafe.[1])

Die dem Gesetz des Absoluten auf solche Weise verschaffte Genugthuung ist als Sühne zu bezeichnen. Ob dieselbe freiwillig oder unfreiwillig erfolgt, macht für ihren Begriff nichts aus; sie schließt nur die Forderung in sich, daß der Übertreter fortan jenes

[1]) Die passive Beugung dessen unter die alleinige Herrlichkeit des Absoluten, der die aktive Beugung, wozu Gott ihn nicht zwingen kann, verschmäht (G. I, 350 vgl. auch W. I, 508, 487 ff.).

Gesetz befriedige, sei es freiwillig, sei es durch Erleidung neuer Strafe. Die Erfahrung lehrt, daß Gott keine Sünde ungestraft läßt, also nie auf Sühne verzichten kann. Die Annahme, er könne analog der unter den Menschen geübten Begnadigung den Sünder ohne Sühne freigeben, verweist Frank in das Reich der „Wahngedanken", entsprungen der Liebhaberei, Gott gemäß der eigenen persönlichen Stimmung und Empfindung anthropoeidische Eigenschaften beizulegen. Auf Grund der menschlichen Gnadenerweisung (vgl. G. I, 506), die erst aus der göttlichen — ganz anders begründeten — sich ableite, für Gott ein Gesetz konstruieren, hieße seine Absolutheit aufheben. Bleibt jenes Gesetz von seiten des Menschen unerfüllt, so folgt daraus nicht dessen Aufhebung, sondern ewige Sühnung.[1])

In solcher Wirkung des Sünden- und Schuldbewußtseins, dem ersten Stück der immanenten Glaubensobjekte (s. o.), spiegelt sich der absolute persönliche Gott ab. Die besondere Subjektheit des „Du, dessen verdammende Wirkung der Christ erfahren" (G. I, 442) gegenüber den anderen Hypostasen, wird das Folgende ergeben.

Wo Bekehrung vorhanden ist, da ist notwendig auch das zweite der immanenten Glaubensobjekte vom Subjekt erfahren worden: das bestehende Verhältnis (auch „der Ort") der Schuldfreiheit. Dieselbe ist bereits vor aller Bekehrung an sich vorhanden,[2]) ehe und damit das Subjekt durch Hineinversetzung in dieselbe gerettet wurde. Dies Verhältnis steht im Gegensatz zu jenem totaler Schuldverhaftung, und dennoch wird es zugleich mit ihm als thatsächlich bestehend erfahren; es ist keine bloß menschliche Idee,[3]) sondern Realität neben der Realität der Schuldverhaftung. Welche Macht aber könnte lösen, wo Gott bindet? Die Schuldbefreiung verbürgt sich dem Christen als von dem Einen persönlichen Gott gewirkte, aber von ihm als anderem denn in der Erfahrung des Schuldverhältnisses. Es ist „ein Handel Gottes mit sich selbst", kraft dessen er aus freier Liebe seine Absolutheit in der Weise befriedigt, daß er die gefallene Menschheit zugleich rettet. Die Thatsachen der geist-

[1]) Frank bezeichnet Ritschls Bestimmung der Sündenvergebung als das Thun eines Ehrenhaften, der den eingestellten Verkehr mit dem Sünder wieder aufnimmt, als „unsäglich menschlich", W. I, 490.

[2]) S. G. I, 221 ff.

[3]) Gegen Hegel.

lichen Erfahrung erlauben es, wenigstens einigermaßen die innergöttliche Disposition zum göttlichen Erlösungswerk zu bestimmen.

Das Erlebnis der Wiedergeburt bezeugt die Thatsache, daß dem Gesetz Gottes anderweitige Sühnung verschafft worden sei, und diese erfahrene Thatsache involviert die Möglichkeit einer Sühnung für Gott, ohne daß der Mensch sühnend verloren gehen mußte. Der Christ versteht seinen *ganzen* Zustand nur als eine Wirkung Gottes, also auch die Bewirkung seiner Schuldfreiheit. Es müssen die Bedingungen für die Möglichkeit solcher Umstellung des ganzen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott zuerst in Gott real sein, um sich in der Neuschöpfung der Wiedergeburt verwirklichen zu können. So muß der Christ das Verhältnis der Schuldfreiheit „auf einen schöpferischen Gedanken Gottes zurückführen, auf einen Gedanken, den er *nicht als dieser* gefaßt hat, in welchem die schöpfungsmäßige, die natürliche Ordnung der Dinge und insbesondere das Verhältnis des natürlich-sittlichen Lebens zum Absoluten wurzelt" (G. I, 359). Ist die Veranstaltung der Schuldfreiheit aber ein Gedanke *Gottes* neben der Idee der natürlichen Schöpfung, so muß derselbe *ewig* sein, zurückliegend jenseits der verwirklichten Schöpfung in einer ewigen Liebesidee und Liebesthat Gottes. Als ein anderer hat er diesen ewigen Rat der Erlösung gefaßt mit Bezug auf die fallende Welt, als eine andere Weise neben und über der anderen, die Kreatur für sich zu determinieren. Der Absolute tritt sich als dem Absoluten gegenüber, sich selbst einen Weg der Befriedigung schaffend, auf welchem er seiner Absolutheit genug thäte, nicht zur Verdammnis, sondern zum Heil der Menschheit.

Wie aber ist das Subjekt der an sich bestehenden *Schuldfreiheit teilhaftig* geworden? Durch einen abermals anderen Faktor. Da aber das christliche Subjekt von keinem anderen Urfächer seiner Wiedergeburt weiß, als von dem absoluten persönlichen Gott, so muß es nunmehr unterscheiden zwischen dem Gott, der einen Ort der Schuldfreiheit eröffnet hat und *demselben* Gott, durch den es befähigt wurde, in diesen Ort einzutreten. Diese beiden Faktoren stehen nicht im Verhältnis des Gegensatzes, wie der erste zum zweiten; gleichwohl fallen sie nicht zusammen, da die eine Wirkung Voraussetzung, ja für jeden einzelnen Fall bleibende Voraussetzung, der anderen ist. Erst durch Vermittlung dieses dritten

Faktors prägen sich die beiden anderen in dem neuen Ich ab, wird der letzteren Wirksamkeit in ihrer Priorität erkannt; und gerade darin, daß die Wirksamkeit des einen die des anderen bedingt, wird der Zusammenschluß der drei Faktoren als gleichartiger gewährleistet.

Die „Anderheit" dieses dritten Faktors, dessen Bezeichnung als „Geist" nach Franks Meinung sofort einleuchtet,[1]) ergibt sich besonders deutlich aus dem Geisteszeugnis in dem Wiedergeborenen. Es tritt nämlich ein Wechselverhältnis gegenseitiger Bezeugung[2]) ein zwischen dem Produkt, d. h. dem neuen Ich, und seinem ihm immanent gewordenen Faktor, dem Geist. Dieser bezeugt die Normalität der erfolgten Umwandlung, das neue Ich bezeugt die Existenz des influierenden Geistes. Und gerade in dem demütigenden Bewußtsein des Christen, ein unzureichendes Organ der ihm immanent gewordenen Geistesmacht zu sein, erfährt er die persönliche Subjektheit des absoluten Geistes, welcher ihn zu den beiden anderen Faktoren in Beziehung setzt.[3])

Bei dieser Triplizität der göttlichen Faktoren hat es aber sein Bewenden. Der unter den immanenten Glaubensobjekten noch erwähnten fortschreitenden Heiligung und schließlichen Vollendung entsprechen keine besonderen transcendenten Faktoren. Ihre Realität beruht auf der Behauptung des in der erstmaligen Bekehrung Gesetzten, wozu lediglich das fortgesetzte Zusammenwirken der genannten drei Faktoren erforderlich ist.

Der Dogmatik (s. u.) bleibt es vorbehalten, über die dem System der christlichen Gewißheit zugängliche „ökonomische" Trinität hinausgehend, mit ihren reicheren Mitteln die an sich seiende „immanente" Trinität darzustellen. Denn erst die dogmatische Erörterung umfaßt das ganze Verhältnis zwischen Gott und Kreatur, während im ersten System nur von einer Stelle aus, vom Gesichtspunkt des wiedergeborenen Ich die Annäherung an die göttlichen Faktoren stattfindet. Gleichwohl ist hier bereits der Grundstock der dogmatischen Aussagen gewonnen: „Der eine persönliche Gott hat sich in dem Thatbestande

[1]) Anders als bei „Vater" und „Sohn".

[2]) Ein „Rapport".

[3]) Als Beispiel praktischer Verwertung dieser ganzen Darlegung siehe „Die Großthaten Gottes und unser Glaube", 20 Predigten von K. Buchrucker, S. 125 ff.

der Wiedergeburt als ein anderer abgeprägt, insofern sich das Subjekt ihm schlechthin verschuldet weiß — als ein anderer, insofern von ihm ein Verhältnis der Schuldfreiheit gesetzt ist, dessen das Subjekt als für sich gesetzten inne wird — und als ein anderer, insofern durch ihn das Subjekt für dieses Verhältnis und damit zu einem neuen Ich geworden ist" (G. I, 345).[1] Diese dreifache Anderheit kennt der Christ als ein dreifaches Du, dem er sich gegenübergestellt weiß; und dieser Triplizität gegenüber dem Ich des Christen muß eine Triplizität von Du und Ich innerhalb des Absoluten oder ein Beisammen von drei „Personen" entsprechen, denn sonst wäre jene Triplizität nicht.

Die scheinbare Anerkennung des trinitarischen Gottesbegriffes in den monistischen Systemen — der Prozeß des Absoluten in seiner Selbstverendlichung und seiner Rückkehr aus der Endlichkeit zu sich selbst sei die eigentliche Wahrheit des Trinitätsglaubens — befriedigt vielleicht das Denken, trägt aber zur Erklärung der *realen* Dreipersönlichkeit, wie sie dem Christen einmal feststeht, nichts bei. Die christliche Wahrheit ist verloren, wenn ihr von „leidigen Helfern" so geholfen wird. Das Mysterium auf derartige Weise dem natürlichen Denken akkommodieren wollen, heißt ihm das Herzblatt ausbrechen (G. I, 449). Auch die wohlgemeinte Apologetik bringt es nur zum Nachweis von Spuren der Trinität im Endlichen; damit einen „Beweis" führen zu wollen, schädigt nur die Eigenart der spezifisch christlichen Vergewisserung dieses Glaubensobjektes.

Es ist zu unterscheiden zwischen dem *Besitz* dieses Glaubensobjektes und der menschlichen Vorstellung und *Fassung* desselben. Die Disparität zwischen beiden ist auch dem überzeugten Christen nicht verborgen; dennoch hält er an der Realität des dreipersönlichen Gottes fest, hält sie für in sich selbst widerspruchslos. Es ist der Fehler der Gegner, die mangelhafte menschliche Fassung mit der

[1]) Vgl. G. I, 442; 367. Ein Gott . . . „der sich zugleich in der dreifachen That und ethischen Wirkung zu dreien Malen als anderer, nicht bloß in Bezug auf das christliche Subjekt, sondern auch in Bezug auf sich selbst bezeugt, ohne in diesem persönlichen Anders-sein aufzuhören, er selbst, der Absolute, zu sein. Es ist der Eine Gott, der da straft, versöhnt, heiligt und doch ist es jedesmal Wirkung *verschiedener* Subjektheit dieses Einen"; vgl. den dogmatischen Ausdruck: opera ad extra sunt indivisa — servato tamen ordine et discrimine personarum.

Sache zu identifizieren. „Ein wunderlicher Kampf, in welchen der Christ sich hier versetzt sieht, ein Streit, bei dem die Streitenden nicht zusammenkommen, wo der Christ nicht anders kann, als in Formen zu reden, die er dem Gegner vielfach preiszugeben[1]) veranlaßt ist, und der Gegner nicht anders kann als diese Formen mit der Sache zu identifizieren und zu wähnen, seine Einwürfe hätten mit jenen auch diese getroffen" (G. I, 436). Frank erklärt sich das letztere aus dem *πρῶτον ψεῦδος* der Gegner, nämlich der Meinung, erst dann von einer Sache etwas zu haben, wenn sich etwas Bestimmtes darunter denken lasse. Umgekehrt sei der rechte Weg: Weil wir etwas an dem dreieinigen Gott haben, nämlich, daß wir durch ihn allein „etwas" sind und darin die Garantie dafür liegt, daß es auch um den dreieinigen Gott „etwas" sei, darum versuchen wirs, auch uns etwas darunter zu denken, wie übel oder wohl es gerate; und den widerstreitenden Sätzen, in die sich dabei das menschliche Denken verstrickt, ist dennoch größere Wahrheit zuzuschreiben als ihrer dialektischen Auflösung — „denn diese können wir wohl denken, haben aber nichts davon" (G. I, 437).

Die oben dargelegte christliche Erfahrung weist auf ein dreifaches Ich von gleicher Absolutheit in Gott zurück. Die Erfahrung selbst spricht dagegen, daß es nur drei Erscheinungsweisen der Einen Gottheit seien: Die Funktionen der einzelnen Personen treten ja (s. o.) teils als gegensätzlich, teils einander bedingend in das Bewußtsein. Auch sind es nicht drei Stadien, die das christliche Bewußtsein im Akt der Wiedergeburt durchläuft, sondern jeder Moment desselben ist Bewußtsein des dreifach anderen zugleich. Der christliche Dreieinigkeitsglaube verträgt eben keine andere Fassung als die gewonnene: Drei Personen und Ein Gott, Ein Gott und drei Personen.

Den Einwurf: es ist widersinnig, die Einheit des göttlichen Wesens zusammenzudenken mit persönlicher Dreiheit — führt Frank zurück auf die oben erwähnte Inkongruenz zwischen Form (Fassung) und Sache. Es gilt eben hier nicht die Dreiheit von eben demselben, von dem die Einheit gilt; es handelt sich nicht um drei göttliche Wesen in Einem, nicht um das Verhältnis des

[1]) Vgl. die wichtige Bemerkung G. I, 440: „Es gibt überhaupt gar keine in die Form menschlichen Gedankens gekleidete Wahrheiten; deren Anerkennung als solcher etwas für die Seligkeit des Menschen austrüge".

Gattungsbegriffes zu den unter ihm befaßten Einzelwesen. Man kann hier Person und Wesen nicht denken analog dem Verhältnis von menschlichem Wesen zu menschlicher Person. Diese sind allerdings nicht zu trennen; jede menschliche Person ist eine individuelle, selbständige Darstellung des menschlichen Wesens. Dies Verhältnis auf die Trinität übertragen, würde allerdings zum Tritheismus führen; allein diese falsche Fassung hat ihren Grund nicht in der unmittelbaren christlichen Erfahrung, sondern in einer falschen Zuthat des Denkens. Hier handelt es sich aber um Anderheit des seinem Wesen nach Einen (G. I, 457).

Wie soll ferner der Eine persönliche Gott zugleich der Dreipersönliche sein können? Franks Antwort auf diesen Einwurf lautet: Gott ist persönlich, indem er dreipersönlich ist.[1]) Die Erfahrung der Wiedergeburt hat ja gezeigt, daß die eine ethische That an dem Menschen nur zu stande kam dadurch, daß der Eine absolute Gott als ein dreifach anderer an uns wirksam wurde. Darum ist es für den Christen, der jene Erfahrung besitzt, durchaus unmöglich, die Persönlichkeit des Einen Gottes, der ihn wiedergeboren und bekehrt hat, „neben seine Trinität zu setzen, als etwas außer der Trinität Bestehendes, mit derselben in Konflikt Kommendes, sondern das eben und nichts anderes ist die Persönlichkeit des Einen Gottes, daß er Trinität ist" (G. I, 446). Daß das so sein muß, ist dem Christen gewiß; aber auch, daß dies einzigartige Personsein eine irdische Analogie nicht hat, sondern an sich selbst gemessen sein will, in se est et per se concipitur. Die begrifflichen, historisch bedingten Fassungen, wie sie Schrift und theologischer Sprachgebrauch an die Hand geben, sind mangelhaft, auch die Bezeichnungen „Vater Sohn, Geist". Hat die Kirche sich auch bemüht, dieselben möglichst genau zu definieren, so können doch die subtilsten Definitionen vor dem natürlichen Verstand nicht bestehen, da er sie mit der Sache identifiziert, die er nicht aus eigener ethischer Erfahrung kennt.

Die oben aufgestellte Behauptung: Gott ist persönlich, indem dreipersönlich, kann aber schon in den Grenzen des Systems der christlichen Gewißheit dem Denken „näher gebracht" werden.

Persönlichkeit ist Selbstsetzung (s. o.). Da nun der Christ die Persönlichkeit Gottes nicht anders denn als dreifache Ichheit erfährt,

[1]) Siehe Nippold, Gesch. d. Protestantismus III, 1 S. 498.

so muß eben für Gott selbst die Selbstsetzung in dieser dreifachen Ichsetzung bestehen: Beim Menschen einfache Selbstsetzung des sich gesetzt Wissenden, bei Gott dreifache Selbstsetzung des dadurch sich schlechthin Setzenden. „Indem sich Gott (kirchlich ausgedrückt) als Vater setzt, setzt er sich eben damit als Sohn, und indem er sich als Sohn setzt, setzt er sich eben damit als Vater — das gleiche gilt von dem heiligen Geist“ (G. I, 453). Das ist kein Nebeneinander von drei Personen, so daß man von einer abstrahieren könnte unbeschadet der anderen. Durch den Akt der Selbstsetzung Gottes als Vater ist der Sohn und der Geist vorhanden „als andere des Vaters“, ebenso ist die Person des Sohnes diese nur, insofern durch den nämlichen Akt der Selbstsetzung Vater und Geist da sind als andere des Sohnes. Die dreifache Ichsetzung des damit persönlichen Gottes läßt sich auch so umschreiben: Gott *setzt* sich selbst, damit ist er der sich *bedingende*, mithin auch durch sich selbst *bedingte*. So besteht in Gott Selbstsetzung und Bedingtheit durch sich selbst, die wiederum doch nur Bethätigung seiner Selbstsetzung ist. Das einzige Analogon zur „denkenden Annäherung“ an diese göttliche Realität, das menschliche Person-sein, enthält Momente, an welche sich der Gedanke einer dreimaligen Selbstsetzung des absoluten Persönlichen anschließen kann. Die menschliche Ichsetzung besteht aus drei unterscheidbaren Momenten, in denen das Ich selbst wiederkehrt als je anderes und doch sich selbst gleich, mit der Einen Ichsetzung in ihrer Dreifachheit gegeben:[1]) Das Ich als setzendes, das Ich als hierdurch gesetztes, das Ich als darin die Identität seiner selbst mit sich selbst setzendes. „Ich weiß und will mich als den, der ich bin, und thue dies nur, indem ich mir bewußt bleibe, daß ich es bin“ (G. I, 454 f.). Der wesentliche Unterschied freilich springt sofort ins Auge: Was hier ein Moment der Selbstsetzung ist, ist dort selbst Persönlichkeit, wenn auch solche nur in Verbundenheit mit den beiden anderen Hypostasen; in Gott ist jedes der drei Momente des Ichprozesses Setzung und Gesetztheit zugleich.[2]) Frank selbst gesteht,

[1]) Vgl. G. I, 429.

[2]) Vgl. die dogmatische Lehre: opera ad intra sunt divisa, wonach sich, im innertrinitarischen Verhältnis Gottes zu sich selbst, einzelne Akte wohl unterscheiden lassen, die aber keine Scheidung in Gott, kein gegenseitiges Aufheben der Absolutheit der einzelnen Personen bedingen.

daß dies gewiß nicht alles das Ergebnis unmittelbarer Erfahrung ist. Doch ließ ja seine Erkenntnistheorie auch für Kombinationen Raum. So ist es auch verständlich, wenn er gerade hier die Frage aufwirft: Wie ist es möglich, daß der unendliche transcendente Gott mit seiner Wirkung „und folglich mit seinem Sein" in die Schranke von Zeit und Raum eingeht, ohne sich selbst zu verendlichen? Was für ein inneres Verhältnis besteht zwischen beiden, wonach das Endliche dem Unendlichen zugänglich ist? Was ist der Möglichkeitsgrund im Sein Gottes, Zeit und Raum als die unendlichen Daseinsformen des zeitlich und räumlich Begrenzten zu setzen? Hier leistet die geschilderte Selbstsetzung des trinitarischen Gottes unserm Denken einen Dienst.

In Gott gibt es wohl kein Nacheinander: uno eodemque actu erfolgt seine Selbstsetzung als des Trinitarischen, ebensowenig ein Nebeneinander von mehr als Einem — „sich selbst, den Absoluten, und keinen anderen setzt Gott als dreimal anderen" — das Dasein Gottes steht nicht unter den Bedingungen von Zeit und Raum, allein die Kausalität und Anderheit ist von dem ewigen, zeit- und raumlosen Akte der Personensetzung Gottes nicht zu trennen, sie genügen. Jene Kausalität in Gott erklärt es, wie er die unendliche Zeit und in ihr die zeitliche, endliche Folge des Geschehens setzen konnte; jene Anderheit des seinem Wesen nach Einen, wie er den unendlichen Raum als Grundform alles Nebeneinanderseins setzen konnte. Sie sind die ewigen „transcendenten" Typen für die „ektypischer Weise" wirkende Schöpferthätigkeit Gottes. Darum kann sich auch jetzt der Unräumliche in den Kreaturen der bestehenden Welt räumlich, der im ewigen actus purus Zeitlose im zeitlichen Geschehen sich zeitlich finden lassen; es ist keine Einbildung der Gläubigen, wenn sie in einem zeitlichen Ereignis, innerhalb eines räumlichen Seins das Dasein des absoluten überzeitlichen und überräumlichen Gottes erkennen.[1]) Dieser Rückgang auf die beiden Typen in Gott ist der weiteste Sprung in ein der Erfahrung verschlossenes Gebiet, den wir im S. d. Gewißheit finden.

[1]) Vgl. G. I, 458; ferner unten bei der Allgegenwart Gottes.

Lebenslauf.

Der Verfasser Friedrich Karl Edmund Weber ist geboren am 29. Juli 1873 zu Neuendettelsau bei Kloster Heilsbronn in Mittelfranken als Sohn des Pfarrers Dr. Ferdinand Weber und dessen Ehefrau Marie, geb. Schmid aus Leipzig. Seine Schulbildung genoß er auf der Volksschule zu Öttingen a/Ries, auf den Lateinschulen zu Öttingen und Windsbach, sowie von 1888—92 auf dem humanistischen Gymnasium zu Ansbach. Im Herbst 1892 bezog er die Universität Erlangen zum Studium der Theologie. Er hörte hier die Professoren der Theologie D.D. Caspari, Köhler, Kolde, Seeberg, Zahn und Wiegand, den Professor der Jurisprudenz Dr. Sehling, von der hohen philosophischen Fakultät die Herren Professoren Dr.Dr. Claß, Falkenberg, v. Bezold und Flasch. Im Sommer 1894 bezog er die Universität Leipzig. Dort waren die Theologen D.D. Heinrici, Hauck, Kunze, Hölscher, Luthardt, Rietschel, Thieme seine Lehrer, ferner hörte er den Juristen Dr. Sohm. Das letzte 8. Semester verbrachte er wieder in Erlangen.

Nach der im August 1896 in Ansbach bestandenen theologischen Aufnahmsprüfung übernahm Verfasser eine Stelle als Erzieher in einem gräflichen Hause zu Sommerhausen a/Main. Die Nähe der Universität Würzburg legte es ihm nahe, die Absicht, sich um den philosophischen Doktorgrad zu bewerben, daselbst zu verwirklichen. Im September 1898 trat er als Privatvikar in den Dienst des kgl. prot. Stadtpfarrers Herrn H. Richter zu Eichstätt. Hier vollendete

er seine Arbeit und sandte sie am 7. Dezember 1899 an die hohe philosophische Fakultät zur Begutachtung ein. Am 6. Februar 1900 bestand er zu Würzburg vor den Herren Professoren Dr.Dr. Stölzle, Grasberger und Henner, unter dem Vorsitze des derzeitigen Dekans Herrn Professor Dr. Külpe, das mündliche Examen aus der Geschichte der Philosophie als dem Hauptfach, sowie aus Pädagogik und Weltgeschichte als Nebenfächern. Den genannten Herren wird hiermit für ihr bewiesenes gütiges Wohlwollen ehrerbietigster Dank ausgesprochen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.